تأملات فكرية

حول الحضارة الإسلامية

تأملات فكرية

حول الحضارة الإسلامية

ميثم الجنابي

تأملات فكرية حول الحضارة الإسلامية



تأملات فكرية
حول الحضارة الإسلامية

ميثم الجنابي

الطبعة الأولى 2018
القياس: 17 x 24
عدد الصفحات: 200
ISBN 978-614-441-???-?

نشر وتوزيع

شركة العارف للأعمال ش.م.م.

بيروت – لبنان
هاتف: 00961 70 839 503
العراق – النجف الأشرف
هاتف: 00964 7801327828
www.alaref.net
al-aref@live.com

هامّ جدّاً: إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي كتّابها ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي الناشر...

الإهداء إلى

تاتيانا نيكولايفنا الجنابي

المحتويات

المقدمـة

إذا كان فقراء العقول كفقراء البدن، يبحثون عن لقمتهم في مزابل الجهل والعقائد الميتة والأوهام، فان العقول الكبيرة والحية تبحث في ذاتها من اجل ذاتها. وينطبق هذا على كافة ميادين المعرفة، بما في ذلك معرفة الحضارة وأصولها وخصوصيتها وقيمتها بالنسبة لوعي الذات الثقافي. فالحضارة ليست كيانا متحجرا و"تراثا" للماضي، بل هي الكينونة الذائبة في وجودنا المعاصر. أنها المكون الجوهري للذات القومية والثقافية، والمادية والروحية لبقاء وفاعلية القيم والاذواق. وذلك لأنها حصيلة معاناة تاريخية كبرى للروح والجسد الثقافي في مساعيه المتنوعة من أجل حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. من هنا قيمتها الحية بالنسبة لوجودنا المعاصر، بما في ذلك بالرجوع اليها. وفي هذا الرجوع وكيفيته تتوقف "حقيقة الحضارة" بشكل وعام حقيقتها الذاتية بالنسبة لأقوامها.

إن الحضارة القديمة لا تحل إشكاليات وقضايا المعاصرة، لكنها تؤسس لإرساء أسس الثقافة الذاتية الحية، أي لكيفية بناء منظومة المرجعيات النظرية والعملية المعاصرة. وهي قضية منهجية مجردة ومستقبلية عملية بقدر واحد. فالخلافات الحادة بين احفاد الحضارة الإسلامية، بغض النظر عن أقوامها وشعوبها ومذاهبها، يشير الى ان الثقافة المعاصرة لم تصل بعد الى "الاجماع" حول إشكاليات الحضارة الإسلامية والمفاصل العامة والكبرى في تاريخها الذاتي. من هنا اختلاط وصراع المواقف الحادة، التي نرى الآن امثلتها ونماذجها اللاعقلانية والدموية. الأمر الذي يكشف عن جوهرية الوعي الثقافي العقلاني والعلمي بالنسبة للتراث الثقافي المتبلور ضمن مرجعيات الحضارة الإسلامية.

اضافة لذلك، إن ما يميز تاريخ الإسلام هو فاعلية العنصر السياسي والأخلاقي العملي فيه. وقد بلورت هذه الخصوصية الكثير من مدارسه ومفاهيمه وقيمه الفاعلة لحد الآن في الفكر الاجتماعي والسياسي. فهي الحضارة الوحيدة من بين حضارات الماضي التي تتميز بروح سياسي فاعل ومتوحد بما في ذلك في

خلافاتها اللاعقلانية. من هنا يمكننا القول، بان الصراع السياسي والفكري الكبير والعميق والدامي في مجرى صيرورة الدولة (الخلافة) والثقافة قد صنع سبيكة الموقف السياسي من النفس والحضارة الإسلامية نفسها. كما ان إشكالاتها تثير حمية ومزاج وذوق ووعي "الشعوب الإسلامية" قاطبة. بينما لا نعثر على هذه الحالة المادية والمعنوية في الحضارات الأخرى التي اعتنقت البوذية أو النصرانية، بوصفها اديانا عالمية. وليس في هذا الواقع فضيلة أو رذيلة أو أيما حكم قيمي آخر، بقدر ما انه يشير الى خصوصية الحالة الثقافية التي لازمت نشوء وتكون وتطور وتكامل الحضارة الإسلامية. اذ لا جامع سياسي، على سبيل المثال، في النصرانية لأن وحدتها الأولى صودرت من جانب الكنيسة وليس الدولة. ونفس الشيئي بالنسبة للبوذية. إذ لا نرى اجماعا أو تعاطفا وجدانيا وسياسيا بين الشعوب التي تعتنق البوذية. والسبب يكمن في انعدام تاريخ الوحدة السياسية والثقافية، على خلاف النصرانية والإسلام بشكل خاص. فالتاريخ الإسلامي هو تاريخ الوحدة. والصراع فيه كان يجري داخل الوحدة الثقافية والروحية والدينية. من هنا بقاء أثر الحضارة الإسلامية وجوهريتها في الوعي التاريخي والثقافي للشعوب التي تعنقه. خصوصا اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان نتاج الحضارة الإسلامية هو ملك الجميع، وأن الجميع شارك بصورة فعالة في ارساء أسسها وبناء خصوصيتها. الامر الذي حدد بدوره اندماج أثرها ومآثرها في الوجدان الشعبي والتاريخي لهذه الشعوب.

كل ذلك حدد وسيحدد لعقود أو ربما لقرون قادمة قضايا وإشكاليات الجدل حول مضمونها وأهميتها وقيمتها وكيفية فهم ابداعها الذاتي وأثرها في التاريخ العالمي. وهي قضايا وإشكاليات العالم الإسلامي اولا وقبل كل شيء. لكنها في نفس الوقت قضايا واشكاليات الصراع الثقافي العالمي. اضافة الى تباين الرؤية الثقافية واختلاف مناهجها. من هنا تنوع واختلاف فهم هذه القضايا والإشكاليات، الذي لا يخلو من أثر السياسة والتقاليد الثقافية فيه. وهو اختلاف متنوع وذو آثار مختلفة. من هنا مهمة تأمل هذه القضايا لما لها من أثر كبير بالنسبة لإرساء أسس الرؤية العقلانية والعلمية الثقافية تجاه ما فيها وقيمتها بالنسبة للحاضر والمستقبل. ففي هذا الكتاب أتناول بعض الإشكاليات النموذجية لفكرة وتاريخ الحضارة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص، لما لها من أثر مهم بالنسبة لحاضر العالم العربي ومستقبله.

ميثم الجنابي

الباب الأول

إشكاليات الحضارة الإسلامية

الفصل الأول

موت الحضارة وبقاء الثقافة

تندثر الحضارات وتموت ولكنها تبقى "حية" في تراث الأمم، أو تظل تسري بطرق وأشكال ومستويات يصعب حصرها، لكنها تبقى تحدد على الأقل نفسية وذهنية أقوامها حتى في تلك الحالات التي يجري نفي بقاياها بمنظومة حضارية جديدة وشاملة. ومن الممكن رؤية ذلك على مثال تراث الرافدين (العراق والشام)، وتراث مصر وفارس واليونان والرومان، أي تلك الحالات التي ميزت تطورها اللاحق بانقطاع كبير عن جذورها الأولية بسبب انتقالها الخاص من المرحلة الثقافية الدينية إلى المرحلة الدينية السياسية. ومع ذلك يمكننا أن نلمح ونرى بوضوح بقايا الشخصية العراقية السورية والمصرية والفارسية واليونانية والرومانية في مختلف جوانب الحياة ونمط الذهنية والنفسية الفردية والاجتماعية. ومن ثم أثرها الخاص في تاريخ الثقافة اللاحقة، وفِي الحالة المعنية أثرها في صيرورة وتطور الثقافة الإسلامية في الخلافة، والنصرانية القروسطية في أوربا.

ففي حالة الحضارة الأوربية النصرانية القروسطية، يمكننا رؤية أثر اليونان الفلسفي في بلورة عقائد النصرانية الأولية كما هو جلي في المدرسة الإسكندرانية، ولاحقا تحول اللغة اليونانية إلى حاوية "الكتاب المقدس" للنصرانية، ثم تحول الفلاسفة إلى كهنوت، والفلسفة إلى لاهوت. في حين تحولت روما من مدينة العالم الدنيوية إلى كنيسة العالم الدينية.

في حين كان التأثير العراقي الشامي في بلورة التقاليد الثقافية والسياسية والروحية للإسلام هائلا للدرجة التي يمكننا القول معها، بأنه لولاهما لما تحول الإسلام إلى دين عالمي، وثقافته إلى ثقافة كونية. اذ لولا العراق والشام لبقي الإسلام محصورا في الجزيرة ثم تلاشى واندثر، وفي أفضل الأحوال تحول إلى

دين محلي قومي أو قبلي أو جهوي. وينطبق هذا على أثر الثقافة الإيرانية القديمة في رفد الإسلام بنفح التقاليد العقلانية والأخلاقية في مختلف ميادين الثقافة الإسلامية.

وقد توصلت الثقافة الإسلامية نفسها في مجرى تطورها إلى إدراك هذه الحقيقة، بل وتحويلها إلى فضيلة. بمعنى إدراك خصوصية الأقوام في عالم الإسلام، واعتبار تنوعها رافدا حيويا بالنسبة له، أو ما ندعوه الآن بفضيلة التنوع والتعدد الثقافي. غير أنها **اتخذت في عالم الإسلام الثقافي** بعدين:

الأول ويصب في مسار الوحدة الثقافية الكبرى ويغني مرجعياتها الثقافية المتسامية، أما **الثاني** فيقوم في إبراز الفضيلة المتراكمة في الشخصية التاريخية والثقافية للأقوام والأمم. من هنا تنوع تصنيفها الذي حصل على إجماع شبه تام في علوم التاريخ والأقوام والملل والنحل (تاريخ الأديان والفلسفات). بحيث نرى الثقافة تجمع على أن ما يميز العرب هو البلاغة والبيان، والفرس فن السياسة والأدب، واليونان والرومان الفلسفة والعلوم، والصين بالصناعة والمهارة، والهند بعجائب العقل والشعوذة، والأتراك بالفروسية والقتال. وتراكمت أوصاف الأمم والأقوام الأخرى مع مجرى التطور والاحتكاك بها وامتلاك المعارف الدقيقة عنها، بحيث نراها تتدقق في تحديد الصفات الجوهرية للأقوام والشعوب مثل قولها بتميز أهل الشام بصدق اللسان، وأهل العراق بحذاقة العقل وقوة الوجدان، وأهل مصر بالنكتة والفكاهة، والسودان بالخفة والسذاجة وما شابه ذلك.

لقد كانت هذه الأوصاف جزء من مزاج وذوق الثقافة آنذاك ومستوى نموها، الذي جعلها مستعدة للقول بذلك دون أن تعني به استكبار قوم على آخر ولا استحقار احدهم أمام الآخرين. وهي تصورات وأحكام تتوافق مع تطور الوعي الثقافي في موقفه من النفس والآخرين، وبما يستجيب لنوعية المبادئ المتسامية أو منظومة المرجعيات الثقافية المهيمنة. فالثقافة الإسلامية آنذاك كانت محكومة بمرجعيات ثقافية متسامية، وبالتالي فان توصيفها هنا لا يخرج عن هذا الإطار باعتباره حكما ثقافيا قابلا للتغير والتبدل لكنه يحتوي بالقدر نفسه على تعميم للوقائع وتخصيص للحقائق. فقد تغيرت النسب الثقافية وأوصافها المعروضة

أعلاه لكن بقاياها جلية أيضا لحد ما أو بعض منها في شخصيات الأمم والأقوام التي جرى تداولها في التوصيف والتعميم حتى الآن!

ومن الممكن رؤية نموذج آخر لهذه الحالة على مثال الثقافة الأوربية الحديثة. فالثقافة الأوربية الصاعدة بدء من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين قد أنتجت توصيفها المتنوع للأقوام والأمم بما كان يتوافق مع قيم ومبادئ المراحل المفصلية في طور وجودها السياسي الاقتصادي، اي بما يستجيب لنوعية المبادئ الكبرى أو منظومة المرجعيات الثقافية المهيمنة، التي أعطت للعقل والمصالح أولوية على كل شيء آخر، مع ما ترتب عليه من استعداد لقبول كل ما يستجيب لهذه المصالح على أنها أشياء وأمور معقولة ومقبولة. وقد كانت تلك وما تزال صيرورة معقدة ومتناقضة ولكنها طبيعية بالنسبة للمرحلة السياسية الاقتصادية في تطور الأمم. وذلك لأن المهيمن فيها هو البحث والتجريب وفكرة الاحتمال. وهذه كلها دهاليز في البداية قبل أن تتبلط لاحقا بطرق لها حدودها العقلانية والإنسانية أيضا. ومن الممكن رؤيتها فيما أنا بصدده من قضية توصيف الشعوب والأقوام والأمم والثقافات والحضارات. اذ نرى دهاليزها في النظريات العرقية والقومية والعنصرية، وتقسيم الأمم حسب الألوان واللغات والأشكال والأحجام وما شابه ذلك. إضافة إلى هيمنة فكرة الاستعلاء والتحقير في المراحل المتأزمة لنفسية وذهنية المركزية الأوربية. ثم تطورها المعاصر، بعد قرون من معاناة ثقافية واجتماعية هائلة، وحروب دينية وقومية وعالمية دموية وقاسية، إلى نظريات إنسانية وحقوقية هي الأكثر رقيا، رغم كثرة المآخذ عليها. إذ يعكس هذا المسار تحول الجواهر إلى أعراض، ثم زوالهما بنفيهما بما هو أرقى. انه مسار التاريخ الطبيعي والفعلي.

إن هذا الاستعراض السريع والمكثف يكشف عما في قضية التأثير الثقافي للماضي والأسلاف والموقف منه من أهمية عملية قصوى بالنسبة لوعي الذات الثقافي والقومي والتاريخي وفكرة البدائل المستقبلية. اذ أن إدراك الحالة الخاصة والمتميزة للأمم والأقوام حتى في حال انتمائها إلى قومية كبرى أو أمة كبرى يحتوي على أبعاد عملية وسياسية بما في ذلك بالنسبة للمعاصرة. فعلى سبيل المثال، يستحيل توحيد العالم الإسلامي الآن على مبادئ الإسلام القديمة

ونماذج الخلافة وإمبراطورياتها. فمشروع العثمانية الجديدة على سبيل المثال، لا يقل خرافة عن "دولة الخرافة" الداعشية! وينطبق هذا على اي مشروع آخر لا يخرج عن مرجعيات الماضي أيا كان نوعها وشكلها. والشيء نفسه يمكن قوله عن وحدة العالم العربي المعاصر. فالتفكيك الطويل والعميق في مناطقه الثقافية يجعل من الصعب توحيده دفعة واحدة، من هنا طوباوية وخطورة الحركات القومية الراديكالية وخطورة برامجها العملية. وليس مصادفة أن يتعرض جميعها للفشل الشنيع.

اذ يحتوي العالم العربي حسب نظري على أربع مناطق ثقافية متميزة هي منطقة المشرق العربي، ومنطقة شبه الجزيرة العربية، ومنطقة مصر والسودان، ومنطقة المغرب الكبير، إضافة إلى منطقة خامسة محتملة تحتوي على الصومال وجزر القمر وجيبوتي ومناطق أخرى قابلة للانضمام إلى العالم العربي مع مجرى الزمن. وبالتالي فان توحيده يفترض في بداية الأمر تكامل هذه المناطق على أسس ومبادئ الفكرة السياسية الاقتصادية الحديثة في بناء الدولة والنظام السياسي والمجتمع والثقافة. وتكامل هذه المناطق يفترض تكامل الدول الحالية للعالم العربي كل لحالها بما يتطابق مع مرجعيات الفكرة السياسية الاقتصادية المشار إليها أعلاه. ولعل انطون سعادة هو أول من حدس هذه الفكرة في العالم العربي الحديث دون أن يؤسس لها بصيغة منطقية متجانسة. من هنا إساءة فهم ما كان يسعى إليه وتكالب مختلف القوى على قتله، رغم فضيلته الأسمى على كل من سواه آنذاك فيما يتعلق برؤيته العقلية والوجدانية للفكرة القومية العربية.

❖ ❖ ❖

الفصل الثاني

تقاليد العقل الثقافي وبدائل الرؤية المستقبلية

لقد اكتشفت الفلسفة في مجرى تطورها عن وجود عقول عديدة وأطلقت عليها أسماء مختلفة مثل العقل الهيولاني والعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعّال والعقل المنفعل وغيرها، كما عممت هذه العقول تحت عنوانين أساسيين وهما العقل النظري والعقل العملي. وجرى إضافة أنواع أخرى عديدة في مجرى التطور التاريخي الثقافي العلمي والمنطقي كما هو جلي في تسميات العقل الحر والعقل النقدي والعقل الديناصوري والعقل القومي(العربي) وكثير غيرها.

إن كل هذا التنوع المتراكم من العقول يشكل محتوى ما أطلق عليه عبارة (العقل الثقافي)، بوصفه عقلا جامعا لنوعية وكمية العقول الفاعلة في حياة الأمم والملازم لطورها التاريخي. وهو ما أطلق عليه أيضا عبارة (منطق الروح الثقافي). وذلك لاختلاف معاني ومضامين ومهمات هذه العقول من حالة تاريخية ثقافية إلى أخرى. اذ لا تتشابه مضامين العقل والعقول عند أرسطو والفارابي على سبيل المثال، رغم تتلمذ الفارابي العقلي والمنطقي على مؤلفات أرسطو، وذلك لأن إبداعه الفلسفي جرى في حالة تاريخية ثقافية أخرى لها مرجعياتها الخاصة. وينطبق هذا على مختلف جوانب الموقف والاستفادة والتوظيف للإبداع الفلسفي الإغريقي في الثقافة الإسلامية.

فقد أبعدت الثقافة الإسلامية بقايا الأسطورة وشخصياتها الموجودة في الفلسفة الإغريقية واستعاضت عنها بالله الواحد، كما أنها اهتمت أساسا بالأبعاد المنطقية الصرف للفلسفة الأرسطية وفلسفة الأخلاق والسياسة، في حين كان اهتمامها منصبا نحو فلسفة الدولة والنظام السياسي عند أفلاطون. وينطبق هذا

على كل ما جرى جمعه من أقوال الفلاسفة والحكماء على أنها جزء من حكمة الأمم لتنوير العقل العملي الأخلاقي. والسبب يكمن في أن إبداع الفلاسفة المسلمين جرى ضمن مرحلة أكثر تطورا في المسار التاريخي، واقصد بذلك المرحلة الدينية السياسية. اذ إلى جانب الفلسفة وقبلها، كانت تتراكم الرؤية الثقافية الإسلامية ومنظومة مرجعياتها الفكرية والروحية، اي منطق روحها الثقافي أو عقلها الثقافي الخاص.

ذلك يعني أن لكل مرحلة تاريخية ثقافية كبرى عقلها الثقافي بحكم هيمنة مرجعياتها الفكرية والروحية الخاصة. فالعقل الثقافي الأوربي القروسطي النصراني يختلف اختلافا كبيرا عن العقل الثقافي الاسلامي رغم إنهما كلاهما نتاج المرحلة الدينية السياسية في التطور التاريخي. وينطبق هذا على كافة المراحل الأخرى وعقولها الثقافية. اذ لا يتشابه العقل الثقافي الأوربي الحديث والعقل الأمريكي والروسي والصيني والهندي، رغم إنهم يمثلون ويتمثلون المرحلة السياسية الاقتصادية في التطور التاريخي، وذلك لأن كل منهم أبدع منظومة مرجعياته الفكرية والروحية الكبرى بما يتناسب ويستجيب لكيفية حل إشكاليات وجودهم التاريخي في الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية.

وفيما يخص العقل بحد ذاته، فان هناك عقول عديدة ومتنوعة عادة ما يجري حصرها ضمن وحدة العقل النظري والعملي. وهو وصف دقيق للعقل، لكنه محصور بصيغته المنطقية المجردة، ومن ثم الأكثر ضرورة للوعي العلمي والبحث في علل الأشياء والظواهر، وتأسيس المناهج. وبالتالي فهو أس وأساس العلم والمعرفة العلمية، وعمود وجودها الثقافي. لكنه لا يكفي ولا يفي بشروط التحليل الملموس والدقيق لتاريخ الأمم الثقافي، وذلك لأنه جزء جوهري من العقل الثقافي وليس بالعكس. لهذا اقّسم العقل إلى عقل منطقي علمي بشقيه النظري والعملي، وآخر ثقافي. والثقافي أوسع من الأول لأنه يحتوي عليه في حال وجوده ويفتقده حال فقدانه.

والعقل الثقافي هو الصيغة التي تستجيب لمرجعيات الثقافة الكبرى وتبدع بمعاييرها ومقاييسها الموافقة لمرحلة تطورها التاريخي. الأمر الذي يشير إلى أن العقل الثقافي هو عقل تاريخي له حدوده الخاصة، ومن ثم لا يحتوي على صيغة

مطلقة أو شاملة إلا لحملته فقط، اي انه لا يحتوي على حقائق مطلقة للجميع. والبعد الوحيد الذي يحتوي على قيمة شبه مطلقة وشاملة في العقل الثقافي للأمم هو العقل المنطقي العلمي بوصفه إبداعا إنسانيا عاما، وذلك لأنه يتمثل حقائق الوجود الإنساني كما هي، على خلاف ما غيره من تأثير جلي أو مستتر للمصالح والأهواء والعادات والتقاليد.

فالعقل الثقافي المتراكم في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للإنسان والجماعة والدولة في المرحلة الثقافية الدينية، كما نراها في تجارب العراق القديم ومصر واليونان وأمثالها، عادة ما يتصف بتعايش الأسطورة والعلم، مثل هندسة الأهرامات في مصر وقيمتها بالنسبة للوجود والخلود، التعدد والسعي للوحدة، والمنطق المجرد والعملي. من هنا اثر الأساطير في وعيها الديني والعلمي على السواء، كما نراه في تعدد الآلهة والمدن (الدولة) والسعي للدولة المركزية والإمبراطورية والإله الواحد أو مجمع الآلهة وفرز الأكثر قوة وهيبة بينها، ومحاولات توظيف إبداعها العلمي المنطقي في مختلف ميادين الوجود الاجتماعي من الدولة ونظامها السياسي حتى دقائق الأخلاق وآداب السلوك والحكمة العملية. وهذه بمجموعها تشكل الأساس والأرضية التاريخية للعقل الثقافي وصيرورة ما ادعوه بمنطق الروح الثقافي للأمم. بينما تختلف أسس ومقومات العقل الثقافي للأمم حالما ترتقي إلى المرحلة الدينية السياسية.

كل ذلك يكشف عن الأثر العميق لتقاليد الماضي الثقافية في بلورة العقل النظري والعملي بما في ذلك في كيفية مواجهة إشكاليات الوجود التاريخي للأمم والبدائل المستقبلية. وعندما ننظر الآن إلى واقع العالم العربي فإننا نقف أمام تشوش هائل في الرؤية والبدائل. والسبب الجوهري لكل ذلك يقوم في أن الذهنية الثقافية بشقيها النظري والعملي لم تنف تقاليد الماضي بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات المعاصرة والمستقبل. من هنا ثقل الماضي وتقاليده الميتة وهيمنتها شبه التامة على عقول الخواص والعوام. وهذا بأجمعه النتاج الملازم لكون العالم العربي والإسلامي عموما ما زالا في حالة الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية. من هنا الأثر الحاسم للأفكار والعقائد القديمة في النظر إلى الحاضر والمستقبل.

فالفكر العربي المعاصر لا يستمد مقوماته من النقد المنظومي والتاريخي للواقع، كما يفتقد إلى استمداد رؤيته النقدية والواقعية من المستقبل تجاه إشكاليات الحاضر والمعاصرة. انه ليس معاصرا وليس مستقبليا، من هنا ثقل الأفكار والعقائد القديمة. وينطبق هذا الحكم على الأفكار الدينية والدنيوية المنتشرة في العالم العربي الحديث على السواء. مع أن إحدى بديهيات الرؤية المنطقية للتاريخ الثقافي للأمم تقول، بان تجارب الماضي جزء من الماضي وأنها لا تلزمنا بشي غير شعور الانتماء والتأمل الحر، اللذين ينبغي أن يتغذيا من رحيق التيارات الأكثر عقلانية وواقعية وإنسانية لكي يجري دفع عجلة الانتماء نفسها صوب المسار التلقائي للإبداع.

فالمسار التلقائي للإبداع النظري والعملي للأمم هو العصب الأكثر حيوية في معاناتها لحل إشكاليات وجودها الطبيعي والماوراطبيعي. ذلك يعني انه مسار معاصر على الدوام، أي نفي دائم لوجودها الذاتي بوصفها تجارب واقعية وعقلية للحلول والبدائل، أي تحقيق دائم لفكرة الاحتمال العقلاني. الأمر الذي يجعل من الماضي وتجاربه، بما في ذلك أكثرها قوة وحيوية وعظمة ومنطقية وعلمية، قوة إضافية فقط في حال النظر إليها وتوظيفها ضمن سياق المرجعيات الضرورية للمرحلة التاريخية الثقافية التي تمر بها الأمم. وليس أخذها كما هي.

اذ لا تستطيع أية منظومة فكرية قديمة العمل بمعايير المعاصرة. إن قيمتها الفكرية تكمن فقط في قدرتها على شحذ وتوسيع الرؤية الثقافية للعقل النظري. بينما الإقرار بهذا النمط من التفكير يؤدي بالضرورة إلى تقديس الفكرة وعصمتها، ومن ثم تحجير التفكر وإيقافه عند حدود العتبات المقدسة لتجارب تاريخية عابرة. انه مجرد سحب مبتذل للعبارة والفكرة القائلة، على سبيل المثال، بان الإسلام صالح لكل مكان وزمان. فهناك فرق بين أصول الفكرة النظرية ومظاهرها التاريخية. اذ لا يمكن لأية نظرية إسلامية ظهرت أو تظهر على مسرح التاريخ العربي أن تكون رديفا للفكرة الإسلامية الأولى. وأفضلها يمكنه أن يتمثل روحها التاريخي أو الثقافي، ولكن ضمن مرجعيات الإسلام الخاصة. أما محاولة جعل هذا التمثل بديلا عصريا، كما نراه على سبيل المثال في كتابات حسن حنفي، فانه يبقى توليفا هجينا سرعان ما ينهار أمام الحركة الواقعية والفعلية في تاريخ

الأمم. فالثياب الجميلة والمتينة لا يمكن صنعها من أقمشة مختلفة الألوان والنوعية. وبالتالي لا معنى لجمع حسنات وفضائل مختلف الفرق والتيارات الإسلامية وتوحيدها في بديل يعتقد بواقعيته كما هو الحال في أيديولوجية "اليسار الاسلامي" عند حسن حنفي. بحيث يتعايش المعتزلي والأشعري والحنبلي والظاهري والباطني وابن رشد وابن خلدون وابن تيمية وعبد الناصر وماركس وغيرهم في كل واحد. بعبارة أخرى، إن العبارة الفكرية القائلة بان الإسلام صالح لكل زمان ومكان تبقى سليمة ضمن المرحلة الدينية السياسية في تاريخ الأمم. بينما تتحول في حال استلهامها كما هي في مرحلة الانتقال صوب المرحلة السياسية الاقتصادية إلى عقبة عقلية أمام العقل في اكتشاف البدائل بمعايير الاحتمال العقلاني والرؤية المستقبلية.

من هنا عقم الجدل الفكري والبحث النظري الذي يميز محاولات البحث عن نماذج فضلى في الماضي وجعلها نموذجا يتماهى مع الحقيقة والمستقبل، مثل البحث في المعتزلة عن أساس ومصدر للعقلانية العربية الحديثة، أو النظر إلى ابن خلدون كمصدر لفلسفة التاريخ العربية واستنتاجاتها السياسية المختلفة، أو جعل الأشعرية عقيدة الإسلام المثلى، كما حاول الأزهر قبل فترة في حدّه لمعنى وحقيقة "أهل السنة والجماعة" مع إضافة تصوف الجنيد البغدادي وما إلى ذلك. أما في الواقع، فان محاولة جعل الأشعرية الممثل الحقيقي والوحيد للإسلام والسنّة فهي خرافة أيديولوجية. فالأشعرية فرع مشوه للمعتزلة، أو نكوص عنها. وكلاهما جزء من تاريخ الفكر والثقافة. بينما الجنيد هو احد النماذج الرفيعة والعميقة والأصيلة للتجربة الصوفية. ومن ثم لا معنى لإدراجه ضمن مفاهيم ومعايير الفرق والمذاهب. فالتصوف الأصيل خارج هذه الاعتبارات جميعا. انه يتمثل حقائق المطلق والروح المتسامي بمعايير الذوق الاسلامي.

في حين أن فكرة أهل السنة والجماعة، من حيث أصولها التاريخية هي فكرة أموية، اي أيديولوجية سياسية، الجوهري فيها هو الامتثال للسلطان والقبول بالواقع. وليس مصادفة أن تتمسك بها السلطة العباسية رغم إبادتها الجسدية للأمويين. فقد أباد العباسيون بني أمية وابقوا على الأموية السياسية، رغم اعتمادهم على الشيعة واستغلال فكرة التشيع العراقي في مساعيهم للوصول إلى

السلطة. بحيث نعثر على صدى ذلك في شعر من تمنى ظلم بني أمية ولا عدل بني العباس.

مما سبق نتوصل إلى استنتاج يقول، بأن أية محاولة تسعى لاستمداد مشاريع المستقبل من الماضي محكوم عليها بالفشل. وذلك لأنها تودي إلى انهماك نظري وعملي فيما لا فائدة فيه. كما انه أسلوب لا يفرق بين تحويل التراث الفكري القديم إلى عنصر من عناصر وعي الذات الثقافي، وبين جعله مصدرا للبدائل العقلانية الحديثة. فالأول هو جزء من تمثل الماضي، بينما الثاني هو تأسيس للبدائل، والذي لا يمكن بلوغه إلا عبر معاناة حية ومعاصرة في استلهام الرؤية المستقبلية.

وإذا كانت بعض أنماط تمثل الماضي بوصفه أسلوبا لتأسيس البدائل المستقبلية، تحتوي رغم ضعفها المنهجي، على قيمة فكرية وعقلانية وإنسانية، فان القبول بها يسمح بقبول أنماط أخرى مثل الرجوع إلى مختلف السلفيات والحنبليات الإسلامية بما في ذلك أكثرها تخريبها وتدميرا للعقل والضمير والرؤية الاجتماعية والقومية والإنسانية كما هو الحال في الرجوع إلى ابن تيمية وأمثاله بوصفه ممثل الإسلام الحق! في حين تكشف التجربة التاريخية السياسية وتبرهن على أن هذا النمط من التفكير والعمل لا ينتج غير أشكال وأنماط مختلفة من الهمجية، ومع كل سقوط لأكثرها تشددا، بوصفه أمرا حتميا، يظهر ما هو أقبح منها. ومن الممكن روية ذلك على مثال ظهور وتدهور وانحطاط هذا النمط في الرؤية العقائدية والسلوك السياسي من همجية إلى أخرى اعنف وأرذل منها كما هو جلي بانحدار القاعدة صوب طالبان ومنها إلى داعش. وهو حضيض لن ينتهي ما لم يجر تذليل هذه الذهنية البدائية للموقف من التراث والأسلاف بحد ذاتها. وهذا بدوره لن يحدث ما لم يجر تذليل مقومات المرحلة الدينية السياسية في العالم العربي عبر تذليل فكرة الأصول اللاهوتية وأصولها المهيمنة في الوجود والوعي الاجتماعي.

الفصل الثالث

أبجدية اللغة وأبجدية الروح الثقافي

إن الحياة كالتاريخ، كلاهما من جذر واحد ألا وهو الصيرورة المحكومة بالوجود والعدم. أما عدم إدراك هذه الحقيقة أو العجز عن إدراك حقيقتها فانه عادة ما يؤدي إلى البحث عن قوة خارجهما للبرهنة على إنهما مجرد أطراف في معادلة الغيب أو الإرادة الإلهية للقضاء والقدر. ومهما يكن من أمر هذه المعادلة العصية على حدود المنطق وقواعده، إلا أن جذورها عاجزة عن سقي المعرفة العلمية كما هي، من هنا رجوعها، حالما تصطدم بقضية يصعب إدراكها بمعايير التاريخ الثقافي، إلى ما قبل بداية الإدراك العلمي لوجود الأشياء والظواهر، اي إلى عالم الأسطورة والخرافة. وهو عالم عظيم من حيث أصوله وجذوره الأولية بمعايير التاريخ الثقافي، لكنه سقيم من حيث أثره حالما يجري تحويله إلى حكمة مقدسة ومصدر للبدائل المستقبلية. اذ لا قدسية في أحداث الماضي ومجرياته وأفكاره، وذلك لأنها جميعا مجرد سريان للزمن ما لم يتحول إلى تاريخ.

فالتاريخ هو ليس سريان الزمن في وجود الأشياء، بل هو إبداع المنظومات العقلانية وتنشيطها الدائم في ترتيب وتنظيم وتحسين الوجود الإنساني على مستوى الدولة والمجتمع والجماعة والأفراد. وهو بهذا المعنى ملازم لوجود الأمم الكبرى، تماما كما أن الحضارات الكبرى لا تصنعها إلا أمم ثقافية كبرى.

إن هذا لا يقلل من قيمة الإبداع التاريخي للشعوب والأقوام الصغيرة، إلا أن نتاجها يبقى في نهاية المطاف محصورا وضيّقا، ولا يجد طريقا له في رسم معالم وحدود المسار العام للتطور التاريخي إلا عبر حياة ومعاناة الثقافات الكونية، اي تلك التي أنتجت حضاراتها الكبرى.

فقد ولدت وماتت حضارات قديمة، بينما بقي البعض منها. وما اندثر منها

تحلل إلى عناصر منفية أو ذائبة في الثقافة المحلية أو الكونية. وما بقي منها أمسكته أما أبجدية اللغة أو أبجدية الروح والجسد الثقافي أو كليهما. وليس مصادفة أن تبقى خمس ثقافات كبرى هي الوجود الساري لخمس حضارات تاريخية كبرى هي الصينية والهندية واليونانية والرومانية (اللاتينية) والعربية (الإسلامية). كما يمكننا القول بان استمرارها هو الوجه الآخر لاستمرار وانتشار أبجديتها اللغوية والثقافية.

فهي الحضارات التي مازالت أبجديتها اللغوية والثقافية سارية المفعول، بينما اندثر الآخر أو انحصر ضمن حدود ضيقة قومية أو دينية كما هو الحال بالنسبة للأبجدية العبرية والأرمينية والجورجية وأمثالها. وهذا يدخل ضمن الفكرة القائلة بان لكل شعب وقوم ثقافته الخاصة، ويمكن أن يرتقي بعض منها إلى مصاف ما يمكن دعوته بالحضارة الصغيرة، اي تلك التي تتميز بإبداع خاص ومتميز لكنه لم يرتقي إلى مصاف الكونية من حيث الرؤية والأبعاد والمرجعيات الفكرية والروحية.

فعندما نتأمل ظهور وزوال عشرات الحضارات القديمة، فان أسباب زوالها في الأغلب ثلاثة وهي، أما لأنها أولية بمعايير الزمن التاريخي كما هو الحال بالنسبة لحضارات العراق القديم ومصر وفارس، أو لانعزالها النسبي كما هو الحال بالنسبة لحضارة المايا، أو لأنها لم تستطع التفتح الكامل لسبب ما من الأسباب كما هو الحال بالنسبة لجميع الأقوام والأمم التي تشكلت ذاتيا بمعايير الدولة والإثنية المتميزة أو حتى الإمبراطوريات الكبرى كما هو الحال بالنسبة للمغول والتتر والسلطنة التركية (العثمانية) والقيصرية الروسية. فالسلطنة العثمانية لم تستطع إبداع حضارة تركية ولا توسيع وتعميق وتحقيق مرجعيات الحضارة الإسلامية. لهذا حالما أرادت بناء ذاتها القومية الحديثة، فإنها وجدت بالانسلاخ عن أبجدية الحضارة الإسلامية والانفصام التام عن تراثها الثقافي الأسلوب الأمثل لذلك. الأمر الذي يشير إلى هشاشة أبجديتها اللغوية والثقافية. وفيهما يكمن سر العجز التاريخي للتحقق الذاتي بهيئة حضارة مستقلة أو التطوير التلقائي للثقافة لإسلامية وحضارتها التاريخية. بينما لم تتفتح الثقافة الروسية عبر إبداع مرجعياتها الثقافية الخاصة بعد أن حرف بطرس الأول مسارها الذاتي صوب

بوصلة التقليد الشامل للثقافة الأوربية. وكما لم ينتج الروس أبجديتهم اللغوية، لم ينتجوا أبجديتهم الثقافية التأسيسية. الأمر الذي يفسر اغلب إشكاليات الوعي الذاتي القومي والثقافي الروسي الحالي.

كل ذلك يكشف عما في علاقة الأبجدية بالثقافة من أبعاد عميقة ومؤثرة بالنسبة للحضارة وإشكالاتها، كما يمكن أن تلعب دورا غاية في الأهمية بالنسبة لبلورة الوعي الذاتي القومي بوصفه وعيا صميمي.

فالعلاقة الوجدانية العميقة بأبجدية اللغة الثقافية هي علاقة منطقية بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وذلك لأنها تصب في مسار منطق الروح الثقافي للأمة. فعندما أثير الجدل حول علاقة اللغة بالمنطق والتي ينقل أبو حيّان التوحيدي بعض حيثياتها في (الإمتاع والمؤانسة) فإننا نعثر فيها على جدل الحرف والعبارة، واللغة ومضمونها، والمنطق المجرد ومنطق الثقافة. وبغض النظر عن اختلاف الرؤية والمناهج والاستنتاجات بهذا الصدد، إلا أنها كانت تصب في توسيع المعنى الوجداني والمنطقي لعلاقة أهل العلم والمعرفة والأدب (المثقف المبدع) بأبجدية اللغة الثقافية و"رسالتها" المعنوية، أي الأبعاد الفكرية والروحية لما يمكن دعوته بميتافيزيقيا الوجود الثقافي للأمم. وليس مصادفة أن تهتم الثقافة العربية الإسلامية حتى بالحرف بحيث تجعل منه محور اهتمامها الفلسفي والصوفي، اي المنطقي والروحي كما هو جلي على سبيل المثال عند الفارابي وابن عربي.

إن لهذه القضية مقدماتها الخاصة بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية، كما أن لها مرجعياتها المتسامية في برزخ الوعي المنطقي للثقافة الإسلامية نفسها. فقد كانت اللغة العربية الملكية الوحيدة المشتركة بين عرب الجاهلية. وفيها ومن خلالها تراكمت أبجدية شعرهم وشعورهم ومشاعرهم وأمثالهم وحكمتهم وشعائرهم. وبالتالي لم يكون ظهور القرآن بوصفه قراءة جديدة للوجود أمرا عرضيا أو صدفة طارئة. كما انه ليس مصادفة أن يتحول القرآن إلى المصدر الجوهري للأبجدية الثقافية والروحية الجديدة للعرب، بحيث أصبح هو مع مرور الزمن لغة العرب المادية والمعنوية، والفكرية والروحية، والطبيعية والماوراطبيعية. فقد أسست اللغة القرآنية لمرجعيات جديدة في الوعي عبر الكلمة

والعبارة. اذ جرى استمداد كل شيء منه - القانون والحق والحقيقة والبلاغة وقواعد اللغة وإعرابها وصرفها ونحوها. وما وراء كل ذلك تحول إلى أصل جوهري لتحديد الصيرورة التاريخية للفكرة الثقافية الإسلامية ومرجعيات الثقافة ككل. الأمر الذي أعطى لمن استسهل هذه العملية الدرامية المعقدة الاستعجال بالحكم على طابعها "الإلهي" و"الرباني" والبحث فيها عن معجزة الإسلام وإعجازه اللغوي.

أما في الواقع فقد كان هذا الحكم اللغوي لغوا لاهوتيا لا علاقة له بحقيقة العربية وأبجديتها الثقافية التي أرسى الإسلام أسسها الجديدة وبنى مرجعياتها الفكرية والروحية الكبرى. فقد كانت اللغة العربية قبل الإسلام وفِي مجرى انتصاره واستحكامه في كل مفاصل الوجود، الصفة التي أجمعت الثقافة اللاحقة على جعلها صفة العرب الخاصة، اي تميزهم بقوة اللغة والبلاغة والبيان. وضمن هذا السياق يمكن فهم القوة الساحرة في عنوان (البيان والتبيين) للجاحظ. لكن القوة الأشد سحرا لهذه الظاهرة تقوم في بلورة فكرة المعجزة والإعجاز اللغوي للقرآن، اي بلورة الفكرة التي تجمع في ذاتها أبجدية اللغة والروح الثقافي. اذ لا أعجاز حقيقي في الإبداع ولا معجزة يمكنهما العيش والتعايش خارج إطار هذه العلاقة. وبالتالي، فإن الإبداع الكبير هو نفي لفكرة المعجزة بحد ذاتها وذلك لأنه يذلل العجز في مجال البحث عن الحق والحقيقة عبر تحقيقهما في الوجود التاريخي للثقافة. حينذاك تصبح "المعجزة" مجازا لحقيقة المعاناة الملازمة لكل إبداع حي.

بينما وجد البعض الآخر في العربية لغة الإنسان الأول والآخر، ولغة مقدسة، ولغة أهل الجنة (والنار؟)، إن كل هذه الصيغ هي مجرد تعبير لاهوتي عن الأبعاد الميتافيزيقية في لغة القرآن. وبما أنها عربية الأصل، من هنا محاولات الربط بينها وبين القدم والأبد كما نعثر عليها في قضايا علم الكلام (قضية قدم القرآن، أو كلام الله) التي أزهقت أرواح وأهانت رجال وسجنت وأبعدت من اعترض وخالف، وقربت من قربت إلى الخليفة المأمون وحكمة الروح العقلي. لقد كان في الموقف منها إفراط وتفريط بمعايير العقل والسياسة، وفيما لو جرى دفعها بنجاح لأربعة أجيال من الخلفاء بعد المأمون، لكان مسار

الإسلام والدولة العربية (الخلافة) قد غيّر مسار التاريخ الفعلي للعالم، ولأصبحت أبجديته اللغوية والثقافية قاطرة كونية. لكن التاريخ لا يعرف لو! لكنه يوضح بأنه لولا هذه الهزيمة لما انهزم عالم الإسلام آنذاك والعرب الآن. فالتلاحم التاريخي بينهما هو تلازم طبيعي وماوراطبيعي سواء جرى النظر إليه بمعايير السياسة أو الثقافة، اي بمعايير الروح والمنطق. فقد كان بإمكان الثقافة أن تنتج عشرات ومئات من شخصيات الكلام كالعّلاف والنظّام والجاحظ والجبائي والقاضي عبد الجبار والكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن رشد وابن خلدون وابن عربي. بينما فرخت بأثر الهزيمة حنابلة تنابلة في ميدان العقل، ومقاتلة في ميدان التكفير والتحريم والتجريم للعقل والحريّة والنزعة الإنسانية.

الأمر الذي يكشف عما في هذه القضية من إشكاليات أرهقت الثقافة العربية الإسلامية آنذاك لكنها أزهقت باطل الغلو فيها أيضا كما نعثر عليه على سبيل المثال لا الحصر في كتاب (الخصائص) لابن جني. وهي ذات القضية من حيث الجوهر التي واجهها ويواجهها العالم العربي وثقافته الحالية، بدءا من "عصر النهضة" وانتهاء بحالة الانحطاط الحالية. ولكنها لم تعد محصورة بإشكاليات العقل والنقل أو الإيمان والعقل النقدي، بل تعدتها، بأثر التخلف والانحطاط والانقطاع التاريخي للنمو التلقائي للعالم العربي، بأثر اندثار مراكزه السياسية الثقافية، إلى مجال الكينونة الثقافية ذاتها للعالم العربي. بحيث أنتجت ما يمكن دعوته برعيل النقد المقلد، أو ما أطلق عليه عنوان "عقلانيات الفطام والانفصام الثقافي"، الذي نعثر عليها عند اغلب ممثلي "عصر النهضة" والتيارات الدنيوية المختلفة من ليبرالية وايجابية (وضعية) ووجودية وماركسية وكثير غيرها مما أنتجته الثقافة الأوربية الحديثة والمعاصرة.

فقد "ساهمت" هذه التيارات جميعا في سحق ما تبقى من أبجدية الروح الثقافي العربي. ولم يكن نقدها للماضي والحاضر والتراث أكثر من ترديد مسطح للفكر الأوربي النقدي، واستعمال أشد تسطيحا لمناهجه في التحليل والتقييم والمواقف. وعليه أيضا جرى بناء هالة من التقديس لفكر لا تفكير فيه، ولشخصيات لا شخوص فيها وعندها لمعاناة الإبداع الحر بمعايير التجربة الذاتية كما هو جلي على سبيل المثال لا الحصر في كتابات طه حسين وسلامه موسى

وأمثالهم من "كلاسيكي" الكسل العقلي والخذلان المعرفي والتبجح الساذج بأنانية لا وجود فيها لأنا الحق.

بحيث أصبحت الثقافة العربية الحديثة مقبرة تتجول فيها أشباح الثقافة الأوربية وترقص على عظام وحطام إرث هائل لم يدركوا من قيمته الثقافية شيئا، وذلك بسبب كمية ونوعية الاستلاب الثقافي الهائل والذي افرغ شخصياتهم من كل شيء باستثناء الإثارة والاستثارة المميزة لمن دعتهم الثقافة الإسلامية فيما مضى بأهل الرسوم من العلوم، اي ما يعادل الآن معنى أنصاف المتعلمين وأشباه المثقفين. وهي حالة مخزية ومأساوية بقدر واحد وذلك لما فيها من غرابة تقوم في أن النقاد هم اصل البلية في التقليد!!

وهذا في كله ليس معزولا عن فقدان الارتباط الصميمي بأبجدية الروح الثقافي العربي، الذي جعل زكي الارسوزي يتلوى ويتألم من اجل البحث في حروف العربية ونغمات كلماتها عما ادعوه بأبجدية الروح الثقافي، اي كل ما وضعه في أساس فكرته عن "عبقرية اللغة العربية" بوصفها معاناة حية للفكرة القومية على خلاف شخصيات التقليد المتبجح بالولع المزيف عن "عبقريات" مصطنعة ومفتعلة كما نراها في "الشخصيات العبقرية" التي دبجها عباس محمود العقاد. والفرق بينهما هو ذات الفرق والافتراق بين نزوع فكري ومعاناة حقيقة لإدراك القيمة الحية والمستقبلية لأبجدية اللغة وروحها الثقافي وبين أبجدية اللغو الفارغ!

❖ ❖ ❖

الفصل الرابع

الحضارة وإشكالية التقديس المزيف

عندما نتأمل تاريخ الحضارة، اي ظهورها ونموها وسقوطها، فإننا نلاحظ ارتباط ذلك **بمرحلتين أساسيتين وتأسيسيتين في التطور التاريخي ألا وهما المرحلة الثقافية الدينية والمرحلة الدينية السياسية.** وعندما نتأمل مسار التاريخ الثقافي للأمم أو صيرورة الحضارات الكبرى، فإننا نقف أمام حقيقة جلية تقول، بان الحضارة تلازم مرحلة الانتقال إلى الطور الثقافي الديني والطور الديني السياسي. ففي هاتين المرحلتين تتبلور إمكانية نشوء الحضارة، بوصفها احد نماذج تحقق الثقافة الكبرى في منظومات لها مرجعياتها الواضحة والدقيقة والثابتة. الأمر الذي يجعلها واضحة وجلية في كافة مظاهرها. اذ لا يحتاج المرء إلى جهد كبير للتمييز بين الحضارة الصينية والإغريقية والهندية والإسلامية وما إلى ذلك. بمعنى أن وضوحها جلي على مستوى الحس والعقل والحدس.

وتهيمن في الأولى (الثقافية الدينية) وحدة العقل والغريزة، بينما في الثانية (الدينية السياسية) العقل والإيمان. من هنا تباين المصادر والاختلاف في القيم، لكنهما يشتركان في الموقف من المقدّس، بوصفه نموذجا متساميا وملهما للنظر والعمل.

ويتطابق نموذج المقدس في الأولى مع الملهم الأول الذي عادة ما يتخذ صورة أو هيئة البطل الأسطوري بقواه المافوق طبيعية، بينما يتخذ في الثانية هيئة الإله الواحد بقواه المافوق طبيعية. وفِي الأولى تتخذ سندها في الأسطورة، وفِي الثانية سندها في "الوحي الإلهي". من هنا، فإن لفكرة المقدس مقدماتها الوجودية والمعرفية، التي تتوافق وتستجيب لمرجعيات الثقافة المميزة لهاتين المرحلتين. بينما نراها تضمحل وتتلاشى في مجرى استتباب المرحلة السياسية

الاقتصادية ومرجعياتها الثقافية. وقد صورت الفلسفة الايجابية (الوضعية) هذه الحالة بدقة عندما اعتبرت بان المطلق الوحيد الآن هو غياب المطلق. ويكمن سبب هذه الرؤية في منظومة القيم الجديدة التي تجعل من العلم والتجربة العلمية المعيار الوحيد للحقيقة، وما عداها مجرد أحكام ميتافيزيقية لا علاقة لها بالعلم، ومن ثم فهي أما لا علمية أو أسطورية. وتعاملت مع فكرة المقدس بهذه المعايير. مع أن القضية أوسع مما وضعته الفلسفة الايجابية (الوضعية) بهذا الصدد، وذلك لان ديناميكية المرحلة السياسية الاقتصادية تلغي وتنفي بصورة دائمة فكرة الثابت والأبدي وما شابه ذلك. بينما تشكل هذه العناصر أساس فكرة المقدس سواء فيما يتعلق بالموقف من الحقيقة والمبادئ أو بالموقف من اصل الوجود نفسه وغاياته.

ذلك يعني أن تعايش المقدس والمزيف في ثقافات الأمم الحضارية، أو في تاريخ الحضارات الكبرى هو جزء ملازم لوجودها التاريخي بوصفها مرحلة من مراحل التطور الطبيعي، أي الملازم لبقاء وهيمنة وقوة الطبيعة في الفعل البشري، أو ما أطلقت عليه عبارة وحدة العقل والغريزة. فعندما ننظر إلى تاريخ الثقافة الإسلامية وصيرورتها الحضارية، فإننا نرى تعايش المقدس والمزيف في كل مفاصل وجودها. وهذا بدوره جزء ملازم لصيرورة الدولة بشكل عام والإمبراطورية بشكل خاص. اذ أن سعة أراضيها وقواها الفاعلة تودي بالضرورة إلى سعة مشاكلها ومشاغلها ومن ثم أساليب صراعها الفكري والسياسي. ومن الممكن رؤية ذلك على نماذج الصراع وأساليبه فيما يطلق عليه ببداية الإسلام الأول، أي ذاك الذي اختزن في الذاكرة التاريخية أبعادا ونماذج جرى تحويلها إلى كائنات متسامية. بينما تكشف أحداث التاريخ الفعلية عن أنها ليست كذلك، بل وبالضد منها. وتكفي الإشارة هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى بدايات الحرب الأهلية التي رافقت وتلت مقتل عثمان بن عفان. فقد قتل المسلمون أنفسهم عثمان بن عفان، الأمر الذي يشير إلى انه لا قداسة في شخصه ولا رشد فيه أيضا. بعبارة أخرى، إن من انتفض ضد سياساته المتعارضة مع مبادئ الإسلام عن الحق والعدالة هم ممثلو الفكرة الإسلامية الأولى ورصيدها الحقيقي.

بينما نرى أوجه وأساليب المغامرة والمؤامرة التي تلت ذلك، والتي شارك بها صحابة كبار كطلحة والزبير وقادتها عائشة بنت أبي بكر. لقد طالبوا بدم

عثمان وهم أكثر من كان يؤلب عليه في حياته. وفِي سلوكهم نعثر على نفسية وذهنية المغامرة والخيانة. بينما يمكننا العثور في سلوك عائشة على أبعاد شخصية وعائلية. فهي الحالة الوحيدة والاستثنائية في تاريخ الإسلام التي تنتقل بها امرأة من الحجاز إلى العراق لقيادة القتال ضد احد أعظم وأنبل الشخصيات الإسلامية على امتداد تاريخه، وضد خليفة انتخبه المجتمع للمرة الأولى والأخيرة في تاريخ الإسلام. الأمر الذي يشير إلى التربية الداخلية والعائلية التي كانت تكن العداء لعلي بن أبي طالب بشكل خاص! بينما استكمل معاوية والأموية هذه النفسية والذهنية. فقد كشف القائد العسكري الإسلامي الكبير عمرو بن العاص عورته لتجنب القتال والقتل، ورفعوا القرآن على الرماح كوسيلة للخديعة. وتحتوي كتب التاريخ (مثل كتاب الطبري وكتاب الإمامة والسياسة وكثير غيرها) المدونة لأحداث تلك المرحلة على آلاف الشواهد الرذيلة في الحياة والسلوك والسياسة العملية لخلفاء وصحابة وتابعين. كل ذلك يشير إلى طبيعة الشخصيات وأسباب سلوكهم المحكومة بمصالح ضيقة وأخلاق رديئة.

إن هذه الظواهر والمفارقات عادة ما تلازم اكتمال الحضارة، بمعنى "تهذيبها وتشذيبها" شبه التام للمتناقضات، أي العثور في إبداعها وقيمها وسلوكها العملي على نماذج "أصيلة" للخير والشر، للصدق والكذب، للأمانة والخيانة وما إلى ذاك. وذلك لأن صيرورة الحضارة تتسم بقدر هائل من الصراع المتعدد الأوجه والأشكال والمستويات. من هنا تهذيب وتشذيب القدرات والأساليب المستعملة في المواجهة والصراع بين الخصوم والأعداء. كما أن بداية الحضارة ونهايتها يحتويان بالضرورة على كافة هذه المتناقضات وذلك لأن المسار التاريخي للحضارة هو مسار طبيعي، أي انه يلازم الحالة الطبيعية لوجود البشر، مع ما فيها من عقل وغرائز. ومن وحدتهما يتولد كل شيء، الفضيلة والرذيلة، المحبة والكراهية، باختصار كل القيم التي تلازم تفتح وتطور الأبعاد الطبيعية في الإنسان.

وحالما نضع هذه الفكرة ضمن سياق القضية التي أتناولها، فإنها تشير أولا وقبل كل شيء إلى إشكالية الانفصام الهائل بين وقائع التاريخ الفعلي والعقائد الدينية التي ترتبت عليها لاحقا. وهي عقائد متنوعة، منها ما كان مبنيا على

أساس الاجتهاد الفكري كما هو الحال في بعض تقاليد علم الكلام، ومنها ما كان مأجورا للسلطة، ومنها ما كان مبنيا على مصالح عابرة، ومنها ما كان مبنيا على نفسية المذاهب، ومنها ما كان تجسيدا فجًّا للغش والخداع وانعدام القيم الأخلاقية الرفيعة.

وقد جرت كل هذه "الاجتهادات" في مجرى الصيرورة المعقدة لثقافة الخلافة، وفِي ظل بلورة الأصول الإسلامية الأولى: القرآن والسنّة. وفِي هذا كانت تكمن أولوية الأساس الديني للأصول، الذي جرى استكماله لاحقا بإدخال أصول العقل والإجماع، أي إدخال الفكرة السياسية. ومن ثم تكامل المسار التاريخي للمرحلة الدينية السياسية. فالعقل هو تفسير وتأويل، والإجماع كان على الدوام جزئيا أو محصورا بما لا يخالف الخضوع لأولياء الأمر(السلطة) فيما يتعلق بالقضايا الكبرى للدولة والمجتمع. وبالتالي فإنهما كلاهما، أي العقل والإجماع، يكملان ويتكاملان في البنية الثقافية التي أبدعها الإسلام آنذاك.

فقد أفرزت هذه البنية القرآن لحاله بوصفه صورة الوحي المقدس، وحاولت على مثاله إدخال السّنة والحديث. ولم تتورع من حشوهما بالدس والغش والكذب، بوصفه جزء من الصيرورة التاريخية للدولة والثقافة. ذلك يعني، انه جرى إدخال احد الأصول (السنّة) المليئة بالغش والكذب في منظومة المرجعيات الفكرية والروحية. أما المحاولات المستميتة للثقافة العلمية والورعة من اجل تذليل هذه الظاهرة، فإنها لم تفلح بسبب طابعه الأصولي. أما السؤال عن انه كيف يكذب على النبي محمد من يجعل من نفسه ممثلا لسنته في العلم والعمل؟ ولماذا يظهر هذا الغش المقدس؟ فالجواب عليه لا يتسم بالتعقيد. لقد كان المطلوب تقديس الفكرة من اجل المصالح والأهواء. وقد بدء ذلك زمن عثمان وتكامل زمن الخلافة الأموية. فقد كان عثمان نموذجا للاستحواذ على المال والجاه والسلطة. أما الأموية فقد دفعت بهذا الأسلوب حتى نهاياته التامة! اذ جرى الاستحواذ على ثروات الأمة، والتخلي عن الشريعة وأحكامها، وإشاعة الجبرية في العقيدة الدينية والسياسية، ومن ثم محاربة فكرة الحرية والإرادة الحرة، وفكرة العدالة والمساواة. كما أنها أول من وضع فكرة العقائد الدينية السياسية كما نعثر عليها في الدفاع عن الجبرية اللاهوتية والسياسية، وتطويع

الدين لخدمة السلطة، بحيث نرى معاوية بن أبي سفيان يدخل في صلاة المسلمين سبة الإمام علي وشتيمته من على المنابر!

كل ذلك وكثير غيره يكشف عن أن الأحداث التاريخية الملازمة لصيرورة الدولة والإمبراطورية والحضارات الكبرى لا تخلو من كل تناقضات الوجود. وبالتالي لا قدسية في اي منها. بعبارة أخرى، أنها مجرد أحداث لكل منه أثره ومآثره الخاصة.

أما محاولة جعل الماضي كيانا مقدسا، ومن شخصياته وقيمه وبعض أفكاره ونظرياته مبادئ مقدسة وعقائد لا يخامرها الشك، فهو مجرد تعبير عن مصالح خاصة أو أهواء أو جهل مرّكب. فتحويل العقائد إلى أشياء مقدسة هو نموذج للتركيب الثقافي والسياسي للمصالح والأهواء والجهل. والمقصود بالجهل هنا ما أطلقت عليه الثقافة الإسلامية، وبالأخص عند المتصوفة مصطلح الحجاب. بحيث نراهم يتكلمون عن حجاب المعرفة والعقل والله، أي أن تحجبه المعرفة عن حقيقة المعرفة، والعقل عن حقيقة العقل، وان يحجبه الله بالله الذي هو على قدر تفصيله إياه.

بينما كل أحداث الماضي وإبداعه في مختلف المجالات هي تجارب تاريخية لا قداسة فيها. ومع أنها ظاهرة جلية كما يقال لذوي العقول النقدية والأفئدة الحية، إلا أنها ظلت وما تزال خارج التحليل العلمي والثقافي. وقد يكون هادي العلوي الوحيد أو من بين القلة القليلة التي وجهت جهودها الفكرية ووظفتها بهذا الاتجاه، بمعنى تحرير العقل من ثقل القداسة عبر إرجاعها إلى أصولها بوصفها أحداث وشخصيات واقعية، إضافة إلى كشف الأبعاد الأخرى أو الأوجه الأخرى لمختلف مظاهر الخديعة والقتل والتعذيب وسائر صنوف الرذيلة التي رافقت صيرورة الدولة الإسلامية الأولى. بعبارة أخرى، انه سعى إلى نزع القداسة والنظر إلى الماضي كما هو بوصفه تجارب، ونزع القداسة عن شخصياته. بل ونراه يطبق ذلك على نقده للواقع المعاصر بنفس الروح والنفس الذي حلل وانتقد به تجارب الماضي. ووجد ذلك انعكاسه في نقده للأحزاب الشيعية التي عايشها في الشام، بل نراه يتعدى ذلك إلى نقد أهل العراق ككل. اذ

كان يتألم مما أعتقده حقيقة وهي شكوكه بان يقيم أهل العراق الحق لأهله! وهو العراقي الأصيل! وتقدم أحداث العراق الحالية أمثلة تؤيد هذا الانطباع العقلي الوجداني المميز لرجال الحقيقة المخلصين. اذ يكفي النظر، على سبيل المثال لبطولة وتضحيات الحشد الشعبي وعراك أزلام السلطة حول فتات المزابل، لكي يؤيد هذه الفكرة والاستنتاج. وهي حالة فيما يبدو ليست غريبة، اذ نعثر عليها في تقاليد التوبة والثأر منذ زمن المختار الثقفي وحتى الآن. إلا أنها مع ذلك تبقى فكرة وجدانية خالصة ومخلصة، لكنها لا تفسر إشكاليات هذه القضية المعقدة. وقد تناولتها في كتبي (هادي العلوي- المثقف المتمرد) و(المختار - فلسفة التوبة والثأر). وعموما أن القضاء عليها يفترض القضاء على أصولها وجذورها عبر تنقية العقل الفردي والاجتماعي والثقافي من كل أدران العقائد المقدسة المزيفة.

وذلك لأن التاريخ ليس عقائد. على العكس أن العقائد جزء من تاريخ الثقافة والوعي. أما المطابقة بينهما والتي عادة ما تميز الوعي الديني السلفي والمأجور، فإنها تجعل من التجارب التاريخية عقائد وترفعها إلى مصاف المقدس. من هنا رفض الرؤية النقدية وتجريمها. وهنا أيضا يكمن سر انعدام الحرية وهيمنة التقليد المزيف والمدعوم بعنف السلطة بوصفه أسلوب إدامة القهر والسيطرة المطلقة. وقد بدء ذلك في التاريخ الاسلامي مع المرحلة الأموية، رغم أن جذور الأموية تكمن فيما يسمى بمرحلة خلافة الراشدين، وبالأخص منذ خلافة عثمان بن عفان.

الأمر الذي يضع مهمة إعادة النظر بكافة المفاهيم مثل خلافة الراشدين، والصحابة، والتابعين، والعشرة المبشرين بالجنة، التي تفوح منها رائحة صكوك الغفران! فقد كان شعار صعاليك الوهابية الأولى "هبت هبوب الجنة وينك يا باغيها"! وكذلك مفهوم الأفضلية بين الخلفاء حسب التسلسل الزمني لتوليهم الخلافة وما ترتب عليه من فكرة الفاضل والمفضول، بمعنى اختيار الأقل فضلا مع وجود من هو أفضل منه عند الضرورة، وكذلك فكرة إمام ظلوم ولا فتنة تدوم، مع أن الفتنة هي من حيث الأساس نتاج الإمام الظالم ولا تظهر لحالها من لا شيء. اذ تكشف التجربة المعاصرة للفتنة والحروب الأهلية في العراق وليبيا واليمن ومصر وتونس وسوريا عن أنها نتاج الأنظمة الظالمة اي غير

الرشيدة التي راكمت كميات هائلة من الخراب الداخلي والقيح المعنوي في كل مسام الوجود الاجتماعي. وحالما تفجرت برزت كل قبائحها. وكذلك الترحم على الخونة والمستبدين والظالمين لاعتبارات مزيفة أو بصورة أدق لارتباط ذلك بالسلطة، الذي حوّل هذا النوع من المواقف مع مرور الزمن إلى "عقائد". فقد ظل سب الإمام علي بن أبي طالب في الصلاة في المناطق النائية من مركز الخلافة، لفترة طويلة جدا بعد القضاء على الخلافة الأموية. وينطبق على الترحم والرضا "الإلهي" عن مجرمين بمعايير الفكرة الأخلاقية والسياسية، مثل عبارة "معاوية رضي الله عنه" وأمثالها. ومن غير المعروف لماذا ينبغي لله أن يرضى عنه؟ فبالعرف الاسلامي كان معاوية مغتصبا للسلطة وفاقدا للأخلاق الإسلامية ومحرفا لمبادئ الإسلام الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية. انه قطع طريق التطور الطبيعي للدولة والسلطة والنظام الاجتماعي الرشيد واستبدله بسلطة القوة والقهر والابتزاز والرشوة، وقضى على فكرة الحق والحقوق والعدالة، كما قضى على فكرة العقد الاجتماعي الاسلامي، وحوّل النظام السياسي إلى وراثة، وادخل الدولة والأمة في صراعات دموية دائمة، ودمر القوى الحية للمجتمع، ووضع أسس الاستعباد السياسي، وقضى على فكرة الحرية والإرادة الاجتماعية للإصلاح والتغيير كما في مخاطبته أهل العراق "لقد جرأكم ابن أبي طالب على السلطان! فسرعان ما ستفطمون عنه"!

لقد كان معاوية والأموية نتاجا معقدا للصيرورة الإسلامية التي شارك في خطئها وخطيئتها الأولى النبي محمد ولاحقا عمر بن الخطاب واستكملها عثمان بن عفان. فقد أعطى النبي محمد لآل سفيان شرعية أخلاقية في إعلانه عن أمان كل من دخل بيت أبي سفيان. لقد كان هذا فعلا سياسيا مؤقتا لكنه أدى إلى نتيجة تاريخية مدمرة للإسلام نفسه ومسار تطوره اللاحق. اذ كان ينبغي إلغاء وإزالة الشخصية الأموية التي كانت من حيث أصولها وسلوكها أشد المعادين للإسلام وأكثرهم تربصا به. بينما كان سلوك عمر في انتخاب الشورى فعلا سياسيا يهدف إلى إبعاد علي بن أبي طالب عن السلطة وليس لتأمين أو تأسيس فكرة الشورى. وذلك لأن هذه الشورى فئوية وليست منتخبة ولا تمثل المجتمع. تماما كما أن صعود عمر إلى السلطة كان تعيينا وردّ الجميل على ما قام به تجاه أبي بكر.

وبالتالي كانت تحتوي على مغامرة ومؤامرة ليس صعود الأموية اللاحق سوى احد نتائجها. أما سلوك عثمان السياسي فقد كان في كلّه يمثل انحرافا شاملا عن مبادئ الإسلام الأول واستعادة للقبلية، التي شكلت السلطة الأموية اللاحقة بشخصية معاوية نموذجها التام.

وقد امتلأت الحضارة الإسلامية من حيث بقاياها في الذاكرة ومؤلفات القدماء التي يجري إعادة إنتاجها والقبول بها، بأثر هيمنة الذهنية اللاهوتية والتقليد والعقائد، بمفاهيم وأفكار ومصطلحات وعبارات وكلمات مخربة للوعي العقلي والعقلاني والإنساني. من هنا مهمة نقدها العام والخاص عبر قراءة نقدية علمية وعقلانية لكل ما فيها، ولكل من فيها من اجل تنقية العقل والذهنية العربية المعاصرة ونقلها صوب الطور السياسي الاقتصادي في الوعي الفردي والاجتماعي والقومي.



الفصل الخامس

فلسفة الحضارة وإشكاليات التفسير والتأويل والحقيقة

إن الكتابة عن الحضارات القديمة والماضي عموما ذات ارتباط دائم بالحاضر والمستقبل، سواء جرى النظر إلى هذه القضية بمعايير المنطق المجرد أو التأويل السياسي. وبالتالي فان تأمل الماضي وانجازاته يحتويان على تحقيق المهمة المنطقية المتعلقة بإرساء أسس الرؤية العلمية الدقيقة التي تجعل من الماضي وتجاربه مصدرا من مصادر وعي الذات التاريخي والثقافي، ومن ثم أداة وأسلوبا لتعزيز الوحدة الاجتماعية والقومية السليمة لكي لا يتحول الماضي إلى مصدر خلاف وشقاق وتدمير عبثي. كما يحتوي هذا التأمل على إمكانية التأويل السياسي الفعّال بالنسبة لبلورة ما ادعوه بمنظومة المبادئ المتسامية أو منظومة المرجعيات الثقافية. وهو أمر جلي حالما ننظر إلى الواقع العربي الحالي الذي يفتقد حاليا لأبسط مقومات الوحدة. بحيث جعل من الماضي وأحداثه مصدرا للتأويل السياسي المشوه وإثارة الأحقاد والخلافات غير العقلانية والحروب الدموية.

فمن الناحية المنطقية تكشف هذه الحالة عن غياب العقل العلمي والمنطق الفلسفي في التربية ووعي الذات القومي والتاريخي والثقافي على مستوى النخب والعوام. وهذه بدورها تعكس هيمنة الرؤية اللاهوتية والتقليدية وأسسها الاجتماعية والاقتصادية في البنية السياسية للدولة العربية "الحديثة". بمعنى دول حديثة بلا حداثة، بينما يشكل التأويل السياسي المشوه تجسيدها العملي. فعلى سبيل المثال، عندما احتل الأمريكيون العراق عام 2003 كان اللهاث السياسي "العربي" منهمكا بمقارنات تاريخية مزيفة مهمتها اتهام الشيعة بالخيانة الوطنية والقومية وتسهيل دخول القوى الأجنبية الغازية لبغداد، عبر "استلهامها" نموذج العلقمي واحتلال بغداد من جانب المغول والتتر، وليس الحديث عن الغزو

الأمريكي. وكل هذا اللغط من جانب إعلام الدول التي ناصبت العراق العداء المطلق والمشاركة بحصاره الشرس وتقديم أراضيها لغزوه! فمن هو العلقمي هنا؟ والقضية هنا لا تقوم فقط في طبيعة هذه المغالطة الفكرية والتاريخية والسياسية، بل ولأنها تصطدم بكل معطيات وواقع وحيثيات وحقائق الحاضر. اذ يكشف الصراع السياسي في العالم العربي الآن عن أن القوى الاجتماعية السياسية الأكثر استعدادا وفعلا للتضحية والفوز من اجل المصالح الوطنية والقومية هي التيارات الشيعية، وكل من يعاديها ويتهمها بما يتناقض مع ذلك هو نموذج فعلي للخيانة الوطنية والقومية. والأمثلة لا تحصى ومن ثم لا معنى للإشارة إليها. ويكفي النظر إلى "قضية العرب والمسلمين" الكبرى (فلسطين).أما ما يخص العلقمي التاريخي، فانه بريء مما ينسب إليه. وليس صورته التي جرى رسمها عنه فيما بعد من جانب قوى لا تختلف من حيث مزاجها الذهني والمذهبي عما هو سائد في طبائع الحنبليات جميعا. طبعا أن قضية احتلال العراق وحالة الخيانة أكثر تعقيدا بما لا يقاس مما طرح ويطرح في الإعلام الرخيص والدراسات السياسية "الرزينة" التي لا تختلف من حيث الجوهر عما هو سائد في الجرائد والإعلام المرئي المأجور، الذي تمثل دول الخليج "العربية" نموذجها الفج والفاسد والفاسق والرذيل. فهو إعلام يعكس حقيقتها.

إن هذا المثال وآلاف غيره تكشف عما في تناول التاريخ الفعلي للحضارة الإسلامية وتاريخها الذاتي وتجاربها المتنوعة والمختلفة من أهمية قصوى بالنسبة للحاضر والمستقبل. اذ على كيفية تنقية الرؤية التاريخية والثقافية وتأسيسهما النقدي العلمي تتوقف تربية الذهنية العربية وتوحيد استلهامها العلمي والعملي بمعايير الحق والرؤية المستقبلية.

بعبارة أخرى، إن الاهتمام الجدي والعميق بإشكاليات الحضارة الإسلامية هو أولا وقبل كل شيء مهمة منهجية "للعقل العربي" المتحير في متاهات الرؤية اللاهوتية والبدائية للتاريخ، كما أنها مهمة عملية لتذليل الإرث الهائل للعقائد الميتة التي يجري سقيها الدائم بدماء قرابين الجهل والتخلف والانحطاط العقلي والروحي والأخلاقي. ولعل ما حدث ويحدث من اقتتال دموي شرس، وهمجية لا مثيل لها، وانحطاط مطلق للروح الاجتماعي والوطني والقومي في العراق

وسوريا واليمن وليبيا من جانب الحنبليات الإسلامية بمختلف مشاربها وأسماءها المدعومة والمسيرة بالإرادة الخاوية لقوى الرذيلة المطلقة لممالك وإمارات البداوة والتصحر الثقافي، احد الأمثلة النموذجية لما أنا بصدده.

وبالتالي، فإن إعادة فهم الحضارة الإسلامية على أسس علمية ومنطقية صارمة بوصفها تجربة ذاتية عابرة وباقية بالنسبة للعالم العربي في ظروفه الحالية، تهدف بقدر واحد إلى تنقية العقل الثقافي وإعادة تأسيسه بما يتوافق مع مهمات الانتقال من المرحلة الدينية السياسية، التي مازال العالم العربي يتخبط بين ثقل أصولها اللاهوتية وواقع الحداثة والعلم المعاصرين، إلى المرحلة السياسية الاقتصادية. وكذلك إلى صنع الإجماع العلمي والعقلاني تجاه الإشكاليات المثيرة للغط العقائدي والأيديولوجي السياسي بالشكل الذي يجعلها حالة منفية في وعي الذات القومي والتاريخي والثقافي.

وفيما لو نظرنا إلى ما كتب في العالم العربي على مدار القرن العشرين وحتى الآن حول قضايا وإشكاليات الحضارة الإسلامية، فإنها لا تتعدى أصابع اليد المبتورة! أما الكتب والدراسات والأبحاث العديدة المتعلقة بمختلف جوانب الإسلام والثقافة الإسلامية من فكر وأدب وفنون وعلوم فإنها لا تتعدى في اغلبها المطلق حدود التأريخ لها. كما أن اغلبها يتسم بالتقليد والتكرار والاستعراض المسطح وتشوه المناهج، وبمجموعها تسهم في صنع خليط يصعب هضمه من هنا أثاره المخربة بالنسبة لتنمية الوعي النقدي والعقلاني تجاه الحاضر والمستقبل. وقد يكون الاستثناء النسبي الوحيد بهذا الصدد ما وضعه قسطنطين زريق في كتابه (**في معركة الحضارة**)، الذي طبع للمرة الأولى عام 1964، الأمر الذي يشير إلى أن اهتمامه بهذه القضية بدء في منتصف أو نهاية الخمسينيات، بمعنى إدراكه المبكر لما في هذه القضية من أهمية جوهرية بالنسبة للرؤية العقلانية والصراع من اجل المستقبل بالنسبة للعالم العربي، إلا أن الكتاب اقرب ما يكون إلى مؤلف تدريسي، كما انه يخلو من دراسة هذه القضية على مثال الحضارة الإسلامية، بوصفها أس ومصدر الحالة الثقافية والحضارية للعالم العربي المعاصر.

إن اهتمام قسطنطين زريق بهذه القضية ينبع من نمط فلسفته القومية، التي ترتقي إلى مصاف الفكرة العربية العقلانية المنطقية والعلمية المجردة. بمعنى

خلوها من وهج التحدي والكفاح السياسي والتوظيف العملي فيما يخص الهوية الفعلية للعرب والعالم العربي. وهي جوانب لم يعر لها الفكر القومي في شخصياته الكبرى اهتماما جديا بما في ذلك عند انطون سعادة. والسبب الجوهري وراء ذلك أنهم جميعا يفتقون إلى المعرفة العميقة والواسعة بتاريخ الثقافة العربية الإسلامية، اي المكون الجوهري للوجود العربي.

وفيما يخص قسطنطين زريق، بوصفه الشخصية الوحيدة التي اشغلها مهمة الدخول في معركة الحضارة، فانه لم يعر اهتماما إلى هذه الجوانب، رغم تناوله المقتضب لآراء المفكر الروسي نيكولاي ياكوفليفتش دانيليفسكي (1822-1885)في كتابه الشهير (**روسيا وأوربا.)** لاسيما وأنها شكلت صلب مضمون الكتاب. الأمر الذي يشير إلى انه لم يطلع عليه وانه أخذ الفكرة العامة عما كتب عنه، أو أن هذه القضايا لم تثر اهتمامه. وهذه فرضية لا تستقيم مع منطق كتابه عن معركة الحضارة.

اذ أن ما يميز كتاب دانيليفسكي هو انه وضع فلسفته عن الحضارة وبالأخص ما اسماه **بالنمط التاريخي الثقافي**، لكي يبرهن على قوانين نشوء الحضارة وخصوصياتها وأهميتها وقيمتها جميعا بدون استثناء. ووضع كل ذلك في أساس نقده للفكر الأوربي التاريخي والثقافي في مواقفه من النفس والآخرين. ومن ثم البرهنة على محدودية الحضارة الأوربية، وبالتالي خصوصية روسيا التي لا تنتمي ولا ينبغي لها أن تنتمي للحضارة الأوربية. وبالتالي فان لروسيا طريقها الخاص ونمط رؤيتها لنفسها والعالم، وأسلوبها الخاص في الإبداع الروحي. إضافة إلى ما يميز هويتها التاريخية الثقافية التي تستلزم صنع نظامها السياسي ونمط الدولة القومية الخاص بها.

في حين يختلف الأمر بالنسبة لشبنغلر وتوينبي، اللذين كانت أبحاثهما العميقة والأصيلة منصبة على فكرة الثقافة والحضارة وأسباب نشوئها وتطورها واندثارها. ولكل منهما منهجه الخاص واستنتاجاته الموافقة له. فقد كان الاهتمام السياسي بإشكاليات الثقافة والحضارة تتسم بنزعة تاريخية فلسفية عالمية عند شبنغلر، وتاريخية ثقافية عالمية عند توينبي. من هنا استنتاج شبنغلر النهائي عن أن الحضارة تموت لأنها كائن حي، بينما تموت الحضارات (الخاصة) وتبقى

الحضارة (الإنسانية العامة) عند توينبي. إن هذا الاهتمام الفلسفي والتاريخي بالحضارة يعكس المسار السياسي والثقافي الأوربي، الذي تجاوز إشكاليات التأسيس النظري للفكرة القومية. لكنها تبقى مع ذلك ذائبة في الفكرة العامة عن الثقافة والحضارة في (**أفول أوربا**) لشبنغلر و(**فقه التاريخ**) لتوينبي. وينطبق هذا على مختلف النظريات الأخرى الأقل انتشارا وتأثيرا.

أما بالنسبة للعالم العربي، فان تعقيدات هذه القضية أصعب وأقسى بعشرات المرات عما مرت به روسيا وأوربا بهذا الصدد، وما مرت به اليابان والصين والهند. فقد كان حل الإشكاليات الجوهرية للفكرة الحضارية أحد المصادر الجوهرية للإجماع الإيجابي للبحث عن الإصلاح والبدائل. ومع ذلك ظلت هذه القضية بعيدة عن تناول المفكرين العرب الكبار. وقد يكون الاستثناء الوحيد هو ما وضعه مالك بن نبي في كتابه عن (**الفكرة الافروآسيوية**).

فقد كان هذا الكتاب أفضل ما كتب عن توظيف الفكرة الحضارية وإبداع النمط الخاص للنظام السياسي والثقافي والروحي للخروج من الأزمة الذاتية وتحرير النفس من الخضوع للهيمنة الاستعمارية. إلا أن ضعفه كما هو الحال بالنسبة لغيره هو قلة إلمامه بتاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

أما الأبحاث والدراسات الأخرى لمختلف التيارات الماركسية والإسلامية فإنها مجرد توظيف أيديولوجي مسطح ومشوّه للغاية. في حين تتسم الكتابات الليبرالية بتقليدها الفج لفتات الأفكار الأوربية ومناهجها. وينطبق هذا على الأبحاث العلمية والأكاديمية أيضا. وقد يكون الاستثناء النسبي الوحيد بهذا الصدد ما وضعه محمد عابد الجابري وهشام جعيط. ولكل منهما قوته وضعفه. الجابري قوي في منظومته الفلسفية ضعيف بمحتواها، وعلى العكس منه ما أنتجه هشام جعيط، قوة المضمون وغياب المنظومة. وينطبق هذا الحكم وما قبله على الأغلبية المطلقة من الكتب والأبحاث التي وضعت بهذا الصدد.

❖ ❖ ❖

الفصل السادس

فلسفة الحضارة ووعي الذات القومي الثقافي

من اجل أن تظهر فلسفة الحضارة كعلم من العلوم الفلسفية، كان ينبغي للحضارة أن "تموت" لكي يجري إعادة "إحياءها" بمعايير الرؤية الفلسفية. بمعنى أن يجري تخطي الأفق التاريخي والثقافي للحضارة نفسها، أي لنماذج الحضارات التاريخية الكبرى.

فقد لازمت الحضارات التاريخية الكبرى، من حيث مقدمات ظهورها ونمط مرجعياتها الثقافية ومنظومات المبادئ المتسامية فيها، المرحلة الثقافية الدينية والمرحلة الدينية السياسية. بينما تنفي منظومة المرجعيات الثقافية الملازمة للمرحلة السياسية الاقتصادية نمط الصيرورة الحضارية المميزة للماضي. ومن ثم تنفي إمكانية ظهورها. من هنا الفكرة القلقة والهلامية أيضا عما يسمى بموت الحضارة أو الحضارات، كما لو أنها صفة أبدية تلازم الوجود التاريخي للبشر والأمم.

فالعلاقة المميزة لفعالية الثقافة في صيرورة الحضارة، والتي عادة ما تنتهي بالجمود ثم الانحطاط فالزوال هي الصفة الطبيعية الملازمة للطابع الطبيعي لحضارات المرحلة الثقافية الدينية والمرحلة الدينية السياسية، في حين لا يصيب الجمود الثقافة الملازمة للمرحلة السياسية الاقتصادية وذلك بسبب طبيعتها ومنظومة مرجعياتها الكبرى التي لا تنتج قيم ومفاهيم ومنظومة الحضارة التقليدية، وذلك لان طابعها الديناميكي ينفي بصورة دائمة ومستمرة عناصر الثبات والمقدس. أنها تتمثل قيم ومفاهيم الانتقال الأعقد في التاريخ الإنساني من الحالة الطبيعية إلى الحالة الماوراطبيعية للوجود الإنساني على النطاق العالمي، والتي تهيمن فيها فكرة الاحتمال العقلاني والبدائل العملية المستقبلية.

كل ذلك حدد بروز ونمو فكرة الحضارة، وأهميتها الجوهرية بالنسبة لوعي الذات القومي والثقافي. فالتاريخ السياسي للفكرة القومية الحديثة وصيرورة الأمم القومية الحديثة عادة ما يمر بطرق شائكة ومعقدة ومريرة ودهاليز مضللة ومظلمة قبل أن يخرج إلى جادة الصواب، أي إلى طريق الرؤية العقلانية والاعتدال الواقعي المحكوم بفكرة المصالح القومية وتقنينها الحقوقي. وعادة ما تضغط هذه الحالة على الوعي الفلسفي لفهم وإدراك حدود التجربة الذاتية من خلال تأمل تجارب الماضي وأسباب انهيار الأمم وإبداعها التاريخي، بعبارة أخرى، إن الاهتمام بقضايا الحضارة والحضارات القديمة يحمل في طياته وعيا سياسيا يتمثل، بوعي أو دون وعي، العنصر الأساسي في ذهنية هذه المرحلة، ألا وهي تنشيط الفكرة السياسية في مواقفها من الحاضر والمستقبل عبر استلهام تجارب الماضي. وبما أن تجارب الماضي الباقية أو المتبقية عادة ما ترتبط بذكرى ومعرفة الحضارات القديمة الكبرى، من هنا ظهور الاهتمام بها من اجل عقلنة الوعي الذاتي القومي والثقافي. لهذا نراها تظهر في الحالات الحرجة لصيرورة الفكرة القومية أو انهيار الأمة أو تأمل آفاقها المستقبلية. لهذا نراها تظهر للمرة الأولى عند دانيليفسكي في مساعيه الفكرية السياسية لعقلنة الفكرة القومية الروسية بمعايير الثقافة الذاتية والانتماء السلافي بسبب كمية ونوعية الخلافات الفكرية والسياسية الكبيرة آنذاك حول الهوية الروسية، بينما تظهر عند شبنغلر بأثر الهزيمة العسكرية والسياسية لألمانيا في الحرب الإمبريالية الأولى. بينما كانت تؤسس، رغم مظهرها المحايد، لاستشراف آفاق الإمبراطورية البريطانية عند توينبي.

الأمر الذي يشير إلى الترابط العضوي بين البحث في القضية الحضارية وبين إشكاليات الوعي القومي التاريخي والثقافي بوصفها قضية سياسية كبرى وعميقة. وبالتالي فإننا نعثر فيها على مؤشر جوهري لصعود الوعي الذاتي إلى مصاف الرؤية الفلسفية. وبالتالي فان فقدان هذه الرؤية الفلسفية يشكل أيضا احد المؤشرات الجوهرية عن ضعف أو فقدان الوعي الذاتي القومي والثقافي.

إن فقدان هذا الوعي في العالم العربي، بوصفه احد العوالم التاريخية الثقافية والحضارية الكبرى والذي تمثل تقاليد الأمم الحضارية للأسلاف مثل العراقية السورية (السومرية والبابلية والآشورية). والمصرية والفارسية واليونانية

يكشف عن انه لم ينضج بعد في تحليل ونقد الحالة المتأزمة لصيرورته الحديثة، وفقدان بوصلة الرؤية المستقبلية للبدائل، أي انه لم يصل بعد إلى الفكرة المنهجية المتعلقة بنقد أصول الثقافة الحالية وتخلفها السياسي من خلال نفي بقايا الأصول اللاهوتية المتغلغلة في مسام الوجود العربي من اجل تأسيس فكرة البدائل المستقبلية القادرة على تذليل عقبات الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية.

وهو السبب الجوهري وراء غياب الاهتمام الفلسفي بهذه القضية، بل شبه انعدامه التام. بينما تشكل بقايا الفكرة السلفية أو التقليدية والأصول الإسلامية القديمة المتناثرة بما في ذلك في العلوم النظرية الوجه الآخر لهذا الغياب. الأمر الذي ترتب عليه وما يزال يترتب غياب الأعمال الفلسفية المتعلقة بالحضارة العربية الإسلامية. والاستثناء الوحيد هو ما وضعه محمد عابد الجابري بهذا الصدد في كتبه عن "نقد العقل العربي" في (**تكوين العقل العربي**) و(**بنية العقل العربي**) و(**العقل السياسي العربي**) و(**العقل الأخلاقي العربي**). من هنا أثره الفكري والسياسي الكبير في الوعي العربي النظري نهاية القرن العشرين. مع انه لا يرتقي إلى مصاف فلسفة الحضارة لكنه يحقق بعض جوانبها من خلال نقد ما يمكن دعوته بأصول "العقل العربي". الأمر الذي جعل مما كتبه بهذا الصدد الأفضل بمعايير المنظومة الفلسفية. بل يمكنني القول أنها المنظومة الفلسفية الأولى والوحيدة لحد الآن في الفكر العربي الحديث والأكثر تجانسا، باستثناء ما وضعته في كتابي التأسيسي (**فلسفة البدائل الثقافية**) الذي سأقدم للقاري العربي قريبا صيغته الأولية المختصرة ولاحقا صيغته التامة في كتاب (**فلسفة المستقبل**).

فالنقص الجوهري في المنهج الفلسفي للجابري يقوم في تغليب الصيغة الشكلية لمفهوم "العقل العربي" وتطبيقها على مجمل التاريخ السياسي والفكري والأخلاقي العربي الاسلامي. وهو منهج يقترب من حيث تطبيقه العملي من محددات وغايات النزعة الأيديولوجية الحديثة. الأمر الذي حدد ضعفها المضموني من حيث التحليل والتدليل والنقد. اذ لا بدائل فيها ترتقي إلى مصاف المنظومة وذلك لأنها حاصرت منهجه النظري ومنظومته الخاصة بشكلانية الثلاثية المفتعلة "للعقل العربي". ولم يكن هذا معزولا عن التربية الدينية الأولية،

وضعف التقاليد العلمية التي تربى عليها، ونقص أو تشوه التقاليد العقلانية والأكاديمية الصارمة في الجامعات العربية بدون استثناء، وتعايش المناهج المتناقضة، وهيمنة الذهنية الدينية والسلفية والتقليدية فيها، اي كل ما وجد انعكاسه في موقفه غير المؤسس من العقل. وقد كان جورج طرابيشي محقا في نقده المتشعب لمفهوم العقل عند الجابري في كتابه (**نقد نقد العقل العربي**) مع ما فيه من ثغرات نفسية ومعرفية وثقافية. فقد أعجب في بداية الأمر وانبهر بما كتبه الجابري ثم اكتشف ضعفه المعرفي فيما يتعلق بمفهوم العقل. وهو استنتاج دقيق. وليس مصادفة أن ينحدر الجابري في مقالاته وأبحاثه أواخر العمر صوب السلفية والدفاع الخجول عن الحنبلية بشكل عام وابن تيمية بشكل خاص. ومع ذلك يبقى ما كتبه ووضعه حول "العقل العربي" ضمن سياق تحليل الحضارة الإسلامية وذهنيتها الثقافية، الأفضل في الفكر الفلسفي العربي الحديث. والمقصود بالأفضل هنا هو طابعه المنظومي فقط. وما عدا ذلك فإنه أدنى فيما يتعلق بالإحاطة العامة بمختلف جوانب الحضارة الإسلامية مقارنة بمؤلفات عديدة أخرى. ومن الممكن الإشارة هنا إلى كتابات احمد أمين عن (**فجر الإسلام**) و(**ضحى الإسلام**) و(**نهار الإسلام**) و(**يوم الإسلام**). لكن ضعف كتاب احمد أمين، فيما أنا بصدده، هو فقدانه للتأسيس الفلسفي.

كل ذلك يوصلنا إلى الحصيلة القائلة، باستمرار الضعف الكبير في اهتمام الوعي النظري بفلسفة الحضارة، ولم يجر تخطي وتذليل الهوة العميقة بين معرفة مختلف جوانب وحيثيات الحضارة العربية الإسلامية وبين تأسيسها الفلسفي. بمعنى استمرار وجود الهوة العميقة بين الوعي النظري بقضايا التاريخ الحضاري ووعي الذات القومي. الأمر الذي يجعل من مختلف جوانب الحضارة العربية الإسلامية وإنجازاتها الهائلة في مختلف الميادين عناصر متناثرة ومتصارعة تستعيد في أفضل الأحوال شحنات الخلاف المخربة وليس توحيد النفس الثقافية. وهذه بدورها لن يصنعها غير الرؤية الفلسفية بوصفها الوحيدة القادرة على تحويل المحتوى الثقافي العام للحضارة العربية الإسلامية إلى قوة وطاقة فاعلة في بلورة مبادئ ومرجعيات الانتقال من الطور الديني السياسي إلى الطور السياسي الاقتصادي.

❖ ❖ ❖

الفصل السابع

نهج الحضارة ومنهج البدائل

إن إحدى المفارقات المثيرة للوجدان المعرفي والقومي بالنسبة للعالم العربي تقوم في قلة أو انعدام أبحاثه الفلسفية بقضايا حضارته الخاصة، بينما ينقل ما كتب عنها من خارجها، وبالأخص في الدراسات والأبحاث الأوربية أولا والأمريكية في الآونة الأخيرة. ومع ذلك لا غرابة في هذه المفارقة من الناحية التاريخية والثقافية والعلمية. وذلك لأن الوعي الأوربي النظري بشكل عام والفلسفي بشكل خاص قد ذلل بصورة شبه تامة الأصول اللاهوتية وأخرجها من ميدان الأبحاث العلمية. وقد كان ذلك نتاجا ملازما لانتقال وعيها الثقافي إلى مستوى المواجهات الحية لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي الأوربي بمعايير الرؤية المناسبة لمرحلة تطورها التاريخي (المرحلة السياسية الاقتصادية).

من هنا الاهتمام بالعلم التاريخي، بوصفه احد المؤشرات الدقيقة على مستوى تطور الوعي الذاتي القومي والثقافي. ومن هنا أيضا ظهور وتوسع البحث في قضايا التاريخ الثقافي، الذي نعثر عليه من حيث تسلسله الزمني في ظهور عناوين تتعلق بالبحث عن ثقافة وحضارة الأمم القومية في أوربا بدء من القرن التاسع عشر، مثل البحث في الثقافة والحضارة الفرنسية والإسبانية والبريطانية وغيرها. بينما تتوسع وتتعمق أبحاث الألمان بقضايا العقل والروح وفلسفة التاريخ. والأسباب وراء هذا التباين تقوم في ظاهرة تكامل القومية أو سعيها للتكامل. وليس مصادفة أن تحتل ألمانيا وتقاليدها العلمية في مجال الأبحاث التاريخية والفلسفية والحضارية مركز الصدارة الأوربية بعد توحدها على يد بسمارك (1815-1898) في سبعينيات القرن التاسع عشر، وتشكيل الإمبراطورية الألمانية أو الرايخ الثاني، وان تنتج ما قبل صعود الرايخ الثالث الهتلري فلسفة

الحضارة الشهيرة لشبنغلر، اضافة الى المدرسة التاريخية التي اعتبرها من بين افضل المدارس على امتداد التاريخ النظري.

ولم يكن كل ذلك معزولا عن حصيلة الوحدة الفاعلة لتاريخ الروح الفلسفي منذ هيغل حتى فلسفة التاريخ عند ماركس وما بينهما وبعدهما من مدارس تاريخية علمية وأكاديمية هي الأوسع والأعمق والأدق من حيث تأسيسها النظري الفلسفي في أوربا ككل. فإذا كان غوته قد قال مرة بان "ألمانيا لا شيء ولكن كل ألماني لحاله يعادل الشيء الكثير"، فانه يعكس بذلك حالة الضعف الجسدي للمقاطعات الجرمانية العديدة وتفككها والقوة الروحية الكامنة فيها آنذاك، التي سيؤيد المسار اللاحق عمقها ودقتها، أي كل ما سيجد تعبيره في الخطاب القومي لفيخته من اجل النهوض القومي ووحدة الألمان. وليس مصادفة أن تنتج ألمانيا في غضون خمس عقود من القرن التاسع عشر اكبر وأعظم كوكبة من الفلاسفة والمؤرخين ليس في تاريخ الألمان، بل والتاريخ الأوربي ككل على مدار أكثر من ألف وخمسمائة سنة، اي منذ سقوط روما. بحيث تبوأت ألمانيا مركز الصدارة وحالة القاطرة التي سحبت وراءها بقوة وطاقة المنطق الفلسفي كل روافد الفكرة العقلانية وتوجيهها صوب التعمق المتنوع في بحث وتأسيس وعي الذات القومي والثقافي والتاريخي، كما نراه على سبيل المثال لا الحصر في منظومات الفكر الكبيرة والمنهجيات العميقة عند ماكس فيبر وفيندلباند وديلتي وريكرت وكثير غيرهم، وفِي إبداع المؤرخين الكبار مثل يوهان غوستاف درويزن وهنري فون زيبيل وتيودور مومزين وغيرهم.

وعندما نقارن هذه الحالة بواقع العالم العربي المعاصر، فإننا نقف أمام نتائج مثبطة للإرادة في ميدان الفكر والرؤية المستقبلية، مع أن الأزمة الشديدة تفترض ظهور محاولات لمواجهتها وحلها على اقل تقدر، وتحديها بمعايير البدائل الكبرى كما يفترض منطق الرؤية الفلسفية ومهمة أهل العلم والمعرفة. اذ نقف أمام مقاطعات أو إقطاعيات (دول) مفككة ومجتمعات أشد تفككا وبشرا بلا هوية وإدراك ذاتي. من هنا ضعف الاهتمام بوعي الذات القومي والقدرة على الإبداع الحر، والانسياق المشين والمقزز "لعلماء السوء" من مرتزقة الأصوات الفارغة والحروف الالكترونية. بحيث أدت إلى انتكاسة هائلة في الوعي

الاجتماعي بشكل عام والنظري بشكل خاص. وعوضا عن فطاحل اللغة والأدب والشعر والنقد والتاريخ والفكر السياسي والفلسفي والغناء والموسيقى للنصف الأول من القرن العشرين الذي نعثر على صداه الباقي والأبدي في صوت فيروز واستكماله في الخطاب السياسي والروحي للشيخ حسن نصر الله، نرى ازدياد مفرط بأعداد "مفكري" الشاشات التليفزيونية، الذين لا يتعدى أفضلهم لقب نصف متعلم أو أشباه مثقفين، بينما في حقيقتهم هم جهلة أميون بالمعنى العلمي والثقافي، وكائنات لا قيمة لها بمعايير الوجدان القومي السليم والعقل الثقافي للأمة. اذ لا تتعدى اهتماماتهم قضايا "السياسة" الرخيصة، أي الدعاية المبتذلة التي وجدت وتجد في تويتر وفيسبوك الميدان الأوسع "لاجتهادها الفكري والسياسي"، أي لا يتعدى اجتهادها سطر أو سطرين من كلمات غبية في اغلبها، بحيث نستمع فيها إلى ما يمكن دعوته "بتغريدات" الحمير والبعير عوضا عن نهيق الحمير، وهدير البعير وجرجرته وكركرته وهجيجه وغيرها من أصواته.

وما يثير الاستغراب والتقزز عندما ترى صور أولئك الذين "يغردون"! بلابل من نوع لم تصنعها الطبيعة والخيال، لكنها واقعية بهيئات مختلفة ومتنوعة بحيث تبدو فزاعات هيتشكوك إلى جانبها مخلوقات بريئة وعذبة! ولا غرابة في هذا الواقع كله. فحالما يبلغ الانحطاط مداه يمكن توقع كل ما لا يخطر على العقل والبال والخاطر! فالانحطاط والغباء بلا حدود. وليس مصادفة أن يتحول شرطي في الإمارات إلى الناطق "الفكري" للدولة، وان يكون رجال الإفتاء في مملكة ال سعود مجموعة من العميان والعوران التي أنتجها الزمن النجدي، اي زمن القحط والجدري، الذي جعل بعض مؤرخيه، حتى في أتعس مراحل انحطاطه، يضع كتابا تحت عنوان (المجد في تاريخ نجد)! وان يتحول الرعيل اليساري إلى قطيع متنوع المشارب متقلب المشاعر والمآرب. بينما يتحول أتباع الإصلاح والتنوير الاسلامي إلى أبواق غبية للطائفية، في حين انحدر ما يسمى بالليبراليين إلى مجرد كائنات بلا طعم ولا رائحة. وعوضا عنهم أخذت تبرق نيازك الزمن الفارغ في ساسة بلا سياسة، ومعممين عميان العقل والروح، وصحفيين كصفائح بيوت الصفيح، وزوابع الهمجيات الحنبلية و"الإسلام السنّي"، وفنانون يفنون الدهر في إفناء قيم الخير والجمال، و"علماء" لا يفرقون

كما في إحدى العبارات الساخرة للشدياق، بين القاموس والجاموس! والاستثناءات قليلة لكنها تحمل في أعماقها بذور المستقبل، كما هو الحال في كل مراحل الانحطاط أو بدايات الصعود.

المقصود مما وضعته أعلاه، أن قضية الحضارة تظهر بوصفها الإشكالية الأكثر تعقيدا زمن مراحل الانتقال أو التغيرات العاصفة. فهو الميدان الذي يجري البحث فيه عن عناصر الثبات وجذور الانتماء وشحذ الرؤية الذاتية. ومن ثم تنعكس فيها إشكالية الوعي الذاتي للأمم وإبداعها المنهجي في التعامل مع إشكاليات الحضارة بوصفها شكلا ومستوى جوهريا من تحد الواقع والخروج من أزماته.

إن امتلاك زمام الرؤية الذاتية حول قضايا الحضارة التاريخية بالنسبة للأمم الثقافية الكبرى كالعرب في الحالة المعنية، هي الإشكالية الأكثر تعقيدا وضرورة في الوقت نفسه من اجل تأسيس الهوية القومية الذاتية المعاصرة، لكي لا يكون وعي الذات القومي والثقافي اغترابا عن حده وحدوده، أي ماهيته وحقيقته. وليس بالإمكان بلوغ ذلك دون بلورة المناهج القادرة على بلورة الإجماع العقلاني وتنوير العقل الثقافي وشحذ طاقة الحرية وتوجيه همومها صوب إشكالاتها الواقعية والتاريخية.

إن عقودا من الضخ الهائل في تقليد المناهج الأوربية والأمريكية الحديثة في الرؤية "العلمية" لم تصنع علما ولم تؤسس لثقافة رصينة ولم تبدع وعيا ثقافيا ولم تنتج ما يمكنه أن يكون نموذجا عالميا في جميع ميادين المعرفة. وذلك لأنها مجرد ترديد وتلقين. وهي "ثقافة" لا تختلف من حيث أثرها المنهجي في تربية العقل، عن تلقين الكتاتيب القديمة، تماما كما لا يعني استماع البدوي لأغاني حديثة في إحدى البنايات الشاهقة المبنية بعقول هندسية ومواد بنائية وأيادي عمل أجنبية، انه يستمع من مكان أعلى من سنام البعير ونغم الربابة! وبالمقابل يبقى التشبث بتراث الأسلاف وبالأخص بصيغته الدينية اللاهوتية الوجه الآخر للاغتراب الثقافي. الأول اغتراب ظاهري باطني، والثاني اغتراب باطني ظاهري. وكلاهما يوديان إلى نفس النتيجة: العماء والفناء!

كل ذلك يكشف عن الأهمية الحاسمة للمنهج والفكرة المنهجية بالنسبة لفهم قيمة ومعنى التراث في الحضارة. وذلك لأنها تؤسس وتبلور محددات وآفاق الوعي الذاتي في مواجهة الواقع وإشكالاته.

إن الرؤية المنهجية والمناهج هي على الدوام نتاج تاريخي ثقافي لمعاناة الأمم في رؤية الواقع واستشراف المستقبل. وبالتالي فان المناهج الغربية تتسم بقدر هائل من العلم والمعرفة والتأسيس ضمن سياق التطور التاريخي للغرب. لكنها تبقى غريبة ولا تفعل إلا على تغريب واغتراب الوعي الثقافي بشكل عام والعلمي بشكل خاص حالما يجري أخذها كما هي. وعموما أن أخذ مناهج الآخرين في ميدان العلوم التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية هو أما جهل أو اغتراب أو كلاهما معا. الأمر الذي يصيب الوعي النقدي بالشلل، والوعي الاجتماعي بالكسل، والوعي القومي بالخلل، والوعي الثقافي بالعطل. والنتيجة هي الخواء الروحي والمعرفي وانكسار الإرادة واستحالة البناء الذاتي والتأسيس المستقبلي.

وليس مصادفة أن يكون الاهتمام الأكبر والجهود الهائلة في مجرى الهيمنة الاستعمارية المباشرة ولحد الآن موجهة صوب الفكرة المنهجية الغربية وغرسها في العالم العربي. وعليها جرى ويجري تقييم كل مجريات ومعطيات الواقع والشخصيات والحركات السياسية والفكرية وما إلى ذلك. وهذا جزء ومظهر عضوي وطبيعي بالنسبة للوعي الكولونيالي، كما انه صفة جوهرية ملازمة للتاريخ والوعي والثقافة الأوربية، بوصفها صيرورة ثقافية تاريخية خاصة وأصيلة. وقد اظهر ادوارد سعيد في (**الاستشراق**) و(**الثقافة والإمبريالية**) العينات النموذجية لهذا النمط المنهجي وأثره في بلورة المواقف الغربية من تراث وحضارات الآخرين. ومن ثم أثرها الهائل في تحديد الرؤية السياسية العملية للمراكز الكولونيالية آنذاك.

وعندما نتأمل مجريات الأحداث السياسية المتعلقة بالعالم العربي على امتداد القرن العشرين ولحد الآن، فإننا نقف أمام استمرار واستمداد لهذه المناهج بطريقة اقرب ما تكون إلى حذو النعل بالنعل ولكن بأساليب وأشكال "جديدة". فقد رجعت المراكز الكولونيالية الأوربية القديمة للتدخل السافر والخشن على طريقة القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أول فرصة مناسبة كما

نراها في السياسية الفرنسية والبريطانية والايطالية من سوريا وليبيا. لكنها في ظل قيادة "جديدة" أمريكية لا جديد فيها من حيث الجوهر. فهي تتمثل التقاليد الكولونيالية القديمة وبالأخص الانجلوسكسونية منها والمطبوخة على نار النفعية المباشرة والتسطيح المعرفي والثقافي.

وليس مصادفة أن يظهر ويتبلور بهيئة "نظرية" جيوسياسية الموقف من الحضارات، والذي حصل على صورته النموذجية فيما يسمى باصطدام الحضارات. مع أن الحضارات، من حيث الجوهر، لا تتصادم فيما بينها لأنها أنساق مختلفة من صيرورة الروح الثقافي للأمم الكبرى، أي أنها نتاج تلقائية معقدة من تكامل منظومة المبادئ المتسامية ومرجعياتها الكبرى. أما الذي يسحبها الآن إلى ميدان التصادم، فهو الرؤية السياسية والمصالح الاقتصادية. بمعنى أنها جزء من الصيرورة المعقدة للمرحلة السياسية الاقتصادية على النطاق العالمي، التي أشركت الجميع في عولمة تاريخية طبيعية متناقضة ومتصارعة ما لم تكتمل الأمم الثقافية الكبرى بذاتها ولذاتها لكي تظهر بهيئة "أقطاب حضارية" منافسة ومكملة.

إن جوهر الصراع الحالي هو سياسي اقتصادي تسعى بقايا ونماذج الكولونياليات القديمة إلى توظيف الفكرة الحضارية وحرقها في أتون المناهج الخشنة لقرون السيطرة الغربية من اجل إذكاء روح العداء والصراع لإبقاء حالة الهيمنة والاستحواذ. لهذا لا نرى ولا نعثر على اصطدام بين بقايا ونماذج الحضارات الإسلامية والبوذية والهندوسية والنصرانية الأرثوذوكسية، أو العربية والهندية والصينية والصينية، بينما نرى حدتها بين حملة وعوالم هذه الحضارات مع نظيرتها الاوروامريكية.

انه مؤشر على ظهور وتطور ما ادعوه بالمركزية الثقافية ذات التقاليد الذاتية العريقة في مجرى انتقالها من الطور الديني السياسي إلى الطور السياسي الاقتصادي، ومن ثم هدم التركيبة القديمة التي بلورها التفوق الأوربي في مجرى تطوره التاريخي الحديث عبر إرسائه أسس وبنية "المركز والأطراف" أو "الغرب والشرق" أو "أوربا والعالم" أو"الشمال والجنوب" وأشكالها الأخرى في كل المناهج النظرية والعملية.

وعندما تتحول قضية الحضارة وفكرة الحضارة والحضارة نفسها إلى مصدر الصراع الإقليمي والعالمي، فإننا نقف أمام ذهنية منهجية ومنهج ذهني يتحسس الأبعاد الجوهرية في هذا الصراع لكنه لا يدرك كنهه. وذلك لأن همومه ليست معرفية ولا حضارية، بل نفعية صرف. وهذا بدوره ليس إلا المظهر الخارجي لأثر المرجعيات الثقافية الغربية التي تبلورت تاريخيا في مجرى الانتقال من الطور الديني السياسي(النصراني القروسطي) إلى الطور السياسي الاقتصادي وقيم الحداثة. وإذا كان مسارها التاريخي في أوربا يتسم بانسجام قل نظيره في تلقائية التكامل الذاتي ومن ثم أثره في بلورة المركزية الأوربية ومناهجها النظرية والعملية تجاه ثقافات وحضارات الآخرين، فان الأمر يختلف اختلافا كبيرا بالنسبة للذهنية الأمريكية التي تفتقد إلى تقاليد الوعي الفلسفي العميق تجاه قضايا الثقافة والحضارة والماضي، بسبب حداثتها وتركيبتها البشرية والثقافية. فما يجمع الرؤية الأمريكية هو ثقافة المصالح وليس الحضارة. اذ لا حضارة في الكينونة الأمريكية، بل ثقافة المصالح. وهو نمط مباشر و"كلاسيكي" للذهنية السياسية الاقتصادية المبتورة عن أصولها الأولية، لكنها موجودة بهيئة تجمعات مختلفة تتحكم فيها إحداها (في الحالة المعنية الثقافة الانجلوسكسونية). من هنا ظهور فكرة اصطدام الحضارات، لأنها لا تعي فكرة الحضارة بمعايير الحضارة ومرجعياتها الثقافية، بل تعيها بمعايير ثقافة المصالح، أي التوظيف الخشن لكل ما يمكنه الحصول على أكبر قدر من الأرباح.

كل ذلك يكشف عما في قضية الحضارة من أبعاد متنوعة، بما في ذلك الجيوسياسية والجيوعسكرية. وهذا بدوره يعكس الصيرورة الخفية لصعود المراكز الحضارية القديمة في مجرى انتقال دولها وأقوامها وأممها إلى الطور السياسي الاقتصادي وتأسيس مرجعياتها الثقافية الخاصة، أي الصيغة الضرورية لتلقائية التطور التاريخي التي تذلل مختلف أشكال الثنائيات المبنية على مبدأ القوة وبقايا الغريزة، والاستعاضة عنها بتنوع البدائل الثقافية المستقبلية في إرساء أسس ما ادعوه بالتاريخ الماوراطبيعي وبدايته الأولية في الطور الاقتصادي الحقوقي على النطاق العالمي.

وقد قطعت المراكز الثقافية الحضارية القديمة (الصينية والهندية) المسار

المعقد للانتقال من الطور الديني السياسي إلى الطور السياسي الاقتصادي، بينما مازال العالم الاسلامي، وفِي الحالة المعنية العالم العربي، يتراوح في مكانه. بمعنى انه لم يستطع تذليل الأصول الدينية اللاهوتية لوعيه الذاتي، من هنا تأزم وعيه النظري والعملي وتشوش الرؤية وضعف الإبداع العقلاني للبدائل المستقبلية. ومن الممكن رؤية النتائج الكارثية لهذه لحالة في انغلاق الأفق الفعلي للتطور الذاتي وصعود العربدة "الثورية" للهمجية "الإسلامية" التي يجري استغلالها ضمن أيديولوجية ما يسمى بالصراع الحتمي والأبدي بين الشرق والغرب، وبين الإسلام والنصرانية وما شابه ذلك، أي تلك التي يشترك فيها تيار الاصطدام الحضاري الذي يقول به الغرب الاورواميركي وأيديولوجية "الصراع الحضاري" التي تقول بها اغلب التيارات الإسلامية المعاصرة. وهذا بدوره ليس إلا النتاج الملازم لخلل المنهج النظري والعملي المميز لكل النهايات الحرجة في مراحل الانتقال التاريخية الكبرى.



الباب الثاني

الحضارة الإسلامية

في دهاليز الوعي الغربي (الأوربي)

إذا كان الاهتمام الأوربي النصراني القروسطي بالعالم الإسلامي فيما مضى قد جرى من خلال موشور العقائد الدينية، فإن الاهتمام الحديث قد حددته مرجعيات الطور السياسي الاقتصادي لأوربا الحديثة. ومن ثم فانه تمثل بقايا الفكرة السياسية القديمة القروسطية ولكن من خلال موشور جديد لمرجعيات ثقافية جديدة، مرت بنفس مراحل التطور الأوربي الحديث وتأثرت بقيمه ومفاهيمه ومبادئه الكبرى. بمعنى أنها تراكمت في مجرى التحولات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية الكبرى. من هنا تعايش بقايا القروسطية والحداثة العلمية والعقلانية في الموقف من الحضارة الإسلامية،

لقد مر هذا التراكم من خلال ثلاثة مسارات ثقافية وسياسية كبرى في التاريخ الأوربي، وهي مسار التطور السياسي الاقتصادي وفكرة الأمة القومية، ومسار المركزية الثقافية وفكرة الوعي الأوربي ومركزيته "العالمية"، ومسار الوعي العلمي، والتاريخي، والمنطقي، والعقلاني الثقافي.

وتبلورت هذه المسارات في مجرى التحولات الكبرى التي لازمت مراحل النهضة، والإصلاح الديني، والتنوير، والحداثة، و"ما بعد الحداثة". لكنها جميعا كانت تحمل أما اثر التقاليد القديمة القروسطية أو إحدى بصماتها.

وسوف لن أتناول قضايا وإشكاليات وأثر الاهتمام الأوربي بالحضارة العربية الإسلامية ضمن سياق هذه المسارات لما فيها من تشعب وحيثيات وخصوصيات لا يسعفني الآن الوقت لتناولها كما ينبغي سواء بصورة مختصرة أو موسعة. اذ يفترض تناول المسار الأول فقط والمتعلق بصيرورة الفكرة القومية وأثرها بهذا الصدد أن يجري تحليل ودراسة التاريخ السياسي وأثره في تحديد مهمات ونوازع الاهتمام بالعالم الإسلامي والثقافة الإسلامية والحضارة العربية

على وجه الخصوص في المراكز السياسية الثقافية الأوربية الكبرى (من حيث التسلسل التاريخي) مثل اسبانيا وإنجلترا وفرنسا وهولندا والنمسا وهنغاريا وألمانيا إضافة إلى روسيا القيصرية والسوفيتية. أما الثاني والثالث فهو أكثر تعقيدا، لأنهما يفترضان إلى جانب التاريخ السياسي والثقافي تحليل ماهية المركزية الأوربية ومحدداتها أولا، ثم تحليل ودراسة اثر المناهج الفلسفية والسياسية في كل هذه العملية. وقد تناولت هذه المسارات على مثال الاستشراق والاستعراب الروسي والسوفيتي في سلسلة مقالات ودراسات قبل ما يقارب ثلاثة عقود خلت، نشرت بعض منها والبقية مازال على هيئة "مخطوطة" بحدود مائتي صفحة. وفيما لو جرى تطبيق هذا الأسلوب على البقية الباقية، فان ذلك يعني ما يقارب الألف صفحة لمسار واحد فقط من بين الثلاثة الذكورة أعلاه. وهذه مهمة لا يسعفني الوقت لإنجازها. ولعل هناك من بين الجيل الصاعد أو القادم من يعمل عليها كما ينبغي. وهي مهمة شاقة جدا وتحتاج إلى معارف هائلة ومستوى نظري فلسفي رفيع ودراية متفحصة بتاريخ الأمم، لكي يتجاوز ما هو موجود في العربية، لان اغلبه ركيك ومسطح ومستعار ومؤدلج، بما في ذلك ما كتبه حسن حنفي في محاولاته بلورة علم "الاستغراب". وهو مصطلح ضعيف من حيث النحت، ومحكوم بالتصادم مع الاستشراق. والأخير يعني فيما لو جرى ترجمته من أصوله "الدراسات الشرقية" وكذلك الحال بالنسبة "للاستعراب، أي الدراسات العربية. وما وضعه حسن حنفي في كتاب "الاستغراب" لا يرتقي إلى مصاف الإعلان والإشهار عنه بوصفه نظرية نقد الغرب وإرجاعه إلى حدوده. فهو اقرب ما يكون إلى كتاب مدرسي أو موسوعة مصغرة لتاريخ الفكر الأوربي لا ترتقي إلى مصاف ما كتب في الثقافة الأوربية حتى في المؤلفات العادية جدا، دعك عن الدراسات والأبحاث العميقة والهائلة بهذا الصدد، والتي يحتاج الوعي العربي الفلسفي المعاصر، حسب معطيات الواقع الحالي للعلوم بشكل عام والإنسانية بشكل خاص وحالة المدرسة والجامعة والثقافة العامة، إلى فترة طويلة لبلوغه.

لهذا سوف اكتفي، وهو يكفي من الناحية المنهجية والثقافية والسياسية، بتناولها ضمن سياق المراحل المفصلية للصيرورة الأوربية الحديثة وثقافتها الخاصة تجاه الثقافة والحضارة العربية الإسلامية. وشأن كل قضية من هذا

القبيل، فان للماضي أثره الكبير والهائل في بلورة المواقف والأحكام، وبالأخص تجاه القضايا التي لعبت ومازالت تلعب دورا كبيرا في التأسيس النظري للمواقف والأحكام الثقافية.

فقد أشرت أعلاه إلى أن الفكر الأوربي، رغم كل منظوماته العقلانية والعلمية الهائلة، ظل يحمل في طياته أثر وبصمات الثقافة القروسطية النصرانية في مواقفه من الإسلام. وهي حالة لا تخلو من الغرابة، لكنها واقعية. والسبب يكمن في أن التقاليد الثقافية لا تهذب بالسهولة التي يمكن بها تهذيب العلوم والمعارف. فالثقافة أكثر تعقيدا بهذا الصدد وذلك لأنها تتبلور ضمن سياق الصيرورة الذاتية للقوميات والأمم المعاصرة، وتنتج وتعيد إنتاج وعيها الذاتي، بما في ذلك في الموقف من الآخرين بمعايير ومقاييس تجاربها ومرجعياتها الثقافية الخاصة. وسوف تبقى هذه الحالة ويبقى أثرها المباشر وغير المباشر في تقاليد التقييم والأحكام ما لم ترتق الأقوام والأمم إلى مصاف التاريخ الماوراطبيعي وبدايته في الطور الاقتصادي الحقوقي ومرجعياته الخاصة على النطاق العالمي.

فمن الناحية التاريخية واجه العالم النصراني الشرقي والأوروبي الكاثوليكي، الإسلام من منطلق الأثر المزدوج للهزيمة العسكرية والدينية، الأمر الذي أدى إلى غلبة العداء الديني والسياسي، بمعنى ضعف الأبعاد القومية والثقافية فيه. لهذا لا نعثر على تدوين تاريخي في الكتابات البيزنطية لمرحلة المواجهة الأولى بين العرب المسلمين والدولة البيزنطية. ولهذه الحالة سببان الأول وهو نتاج لأثر التقليل أو الاستهانة بالقوة الجديدة ودينها، أي العرب والإسلام، والثاني بسبب ضعف التدوين التاريخي. فقد كان "العلم" محصورا بالكنيسة ورجال الدين. وكل ما كان يكتب مهمته خدمة الكنيسة والخضوع التام لمعتقداتها وأحكامها الجازمة. الأمر الذي لازمه في الأغلب غياب الرؤية الواقعية للأحداث وهيمنة الذهنية الأسطورية والخرافات. وسوف اكتفي هناك بثلاث شخصيات نموذجية بهذا الصدد. فمن بين الأوائل الذين أرخوا لتلك المرحلة هو القبطي المصري يوحنا النيقوسي (القرن السابع الميلادي)، وأصله من مصر. فقد انتقد دخول النصارى في الإسلام. وتنحصر أهم آراءه بهذا الصدد في أن الإسلام

هو دين المتوحشين، وانه دين وثني وأتباعه يعبدون الأوثان، وانه يحارب النصرانية والنصارى، وان سبب هزيمة النصارى هو تخليهم عن الدين وعدم إتباع أوامر الرب. ويكمل هذا الاتجاه السوري يوحنا الدمشقي (670-749)، الذي عمل أبوه في البلاط الأموي. ويعتبر يوحنا الدمشقي من بين الشخصيات اللاهوتية التأسيسية بالنسبة لتقاليد النصرانية الأرثوذوكسية، بحيث وضعه بيردييايف في أول قائمة التأسيس الفلسفي للأرثوذوكسية. أما أهم آراءه بصدد الإسلام فهي: الإسلام هرطقة، وإن النبي محمد أخذ علمه من احد رجال أهل الكتاب (والصيغة الأكثر انتشارا بين نصارى المشرق العربي لحد الآن، والتي لا يجري الإشهار بها، هو انه أخذ معارفه عن بحيرى الراهب. وهي إسلامية أول من وضعها ابن اسحاق في كتاب السيرة مع ما فيها من حكاية أسطورية، بل وتمادى البعض بحيث اعتبره ابنا له، بمعنى أن محمد نغل! وهذه كما يقال حماقة ما بعدها حماقة، كما أنها يمكن أن تحتوي على تعويض نفسي حول اتهام مريم بالسفاح والمسيح بالمولود غير الشرعي. وهو تقييم اقرب إلى الموضوعية في حال أخذ الأسطورة النصرانية كما هي، مع أن حقيقة المسيح والنصرانية الأولى شيء مخالف لما هو مألوف في تاريخ العقائد، أو أن محمد من أتباع الأريوسية، وانه نبي دجال، وان انتشار الإسلام كان بحد السيف والقوة وليس بالحجة والدليل والإقناع، والمسلمون يتهمون النصارى بعبادة الصلبان، بينما هم يقبلون الحجر الأسود، وأخيرا أن ظهور الإسلام هو علامة من علامات ظهور المسيح الدجال. أما يوحنا بن بنكاية (نهاية القرن السابع) فانه وجد في الإسلام ظهور أبناء هاجر (العرب)، بوصفه قدر من الله للقضاء على الساسانيين. وهو من بين الأوائل الذين تعرضوا إلى حكم معاوية بن أبي سفيان واعتبره عادلا، لأنه عامل النصارى معاملة طيبة، كما أثنى على المسلمين في معاملتهم للنصارى. وهو حكم نادر آنذاك. ومن الناحية الواقعية يتضمن الحكم القائل، بأنه إذا كان معاوية عادلا فكيف إذن بغيره لاسيما وان اغلب المسلمين يعتبرونه ظالما وغاشما ولم يتبع دين الإسلام الحق؟

وقد ظلت الآراء التي وضعها يوحنا الدمشقي الأكثر تأثيرا وانتشارا في كل مرحلة القرون الوسطى الطويلة، بمعنى هيمنتها على مدار ألف عام! والصيغة

العامة لها تقوم في أنها أحكام قيمية وعقائدية صرف، دينية لاهوتية متعصبة في الأغلب لأنها تعكس حالة الديانة النصرانية آنذاك والكنيسة. فما عدا بعض الشذرات القليلة والنادرة في الموقف من الإسلام وعقائده، مثل القول بان المسلمين لا يعبدون الأوثان، وأن محمد هو نبي، وأنهم يحترمون الدين النصراني والمسيح، نرى غلبة الأحكام المسطحة وسوء الفهم والاتهام والشتيمة النابع من الجهل شبه المطلق بالإسلام. وقد يكون التصور الذي انتشر في مجرى الحروب الصليبية (الحملة الخامسة عبر مصر عام 1221) عن أن الله أرسل نبيا اسمه داوود للقضاء على الإسلام، وهو الآن قد احتل فارس وقريبا سيدمر بغداد، لم يكن في الواقع هذا الداوود سوى جنكيزخان! ومن الممكن الإتيان بعشرات بل مئات الأمثلة التي تعكس الذهنية الخرفة والأسطورية للنصرانية القروسطية وأثرها في تحديد الموقف من الإسلام وعقائده وثقافته آنذاك. ولا معنى للاستفاضة بها لأنها في الأغلب تكرار، احدها أغبى من الآخر. أما التحول النوعي، بمعايير المرحلة القروسطية الأوربية أو مرحلة النضوج الأكبر في تاريخ المدرسة السكولائية، فنعثر عليه عند روجر بيكون (1214- 1294)، والذي اتسمت علاقته بالإسلام بطابع فلسفي، ومن ثم تخليها عن تقاليد وأثر اللاهوت والعقائد الدينية المباشرة. وهذا بدوره لم يكن معزولا عن أثر الفلسفة الإسلامية في أوربا آنذاك. وقد قدم روجر بيكون في ستينيات القرن الثالث عشر للكنيسة البابوية مشروعه الإصلاحي، الذي تضمن المفاهيم الأساسية التالية: أن النصرانية صغيرة مقارنة بالعالم، وإنها عاجزة عن بلوغ ما تريده بقوة السلاح، وأن الطريقة المثلى عبر التبشير الأمر الذي يستلزم معرفة الآخرين وعقائدهم معرفة جيدة. ويحتوي ما قدمه على نموذج جديد في الصراع الفكري مع الإسلام، لكنه كان يخلط بين القرآن وأقوال الفلاسفة المسلمين والإغريق، إضافة إلى أن جدله ونقائضه للإسلام ركيكة من حيث مستواها وتدليلها. وبغض النظر عن هذا المستوى الجدلي مع الإسلام، إلا انه شكل خطوة نوعية جديدة في الموقف منه مبنية على أساس الفلسفة والمنطق ومبتعدة عن الانماط القديمة عن الإسلام بوصفه هرطقة وكفر ومعاداة للنصرانية ومقدمة ظهور المسيح الدجال وما شابه ذاك من تصورات وأحكام ساذجة وخرافية. وعموما إن كل ما كتب في

تاريخ النصرانية الأوربية على مدار ألف عام منذ ظهور الإسلام وحتى القرن السابع عشر لا يساوي ما كتبه ابن حزم لحاله في الموقف من الأديان، بما في ذلك النصرانية، في كتابه (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**).

بينما شكلت مرحلة النهضة الحركة الأكثر فاعلية في تأسيس الذهنية المبدعة والنزعة الإنسانية والعقل الحر، الأمر الذي ترك أثره النقدي في الموقف من الدين. وكذلك في مواقفه النقدية، وبالأخص ما يتعلق منها بالإسلام. اذ كانت مواقفه تحتوي على تناقض يعكس اثر الذهنية الدينية القروسطية النصرانية كما هو جلي في فكرة وتقييم دانتي لشخصيات الإسلام الكبرى. اذ نراه يضعهم في الجحيم، بل يضع النبي محمد في قاع الجحيم وليس بعده سوى الشيطان! والاستثناء النسبي لكل من ابن رشد وابن سينا وصلاح الدين الذين وضعهم في المطهر أو ما يعادل فكرة الصراط في العقائد الإسلامية للعبور إلى الجنة. ولم يشفع لهم وللثقافة الإسلامية في ذهنيته حتى تأثره بالمعري وأخذه شبه التام لهيكل وأسلوب (**الكوميديا الإلهية**) من (**رسالة الغفران**) وتقاليد (المعراج النبوي). وهذه حالة معنوية لا يستطيع الناس في الأغلب التغلب عليها، لأنها تفعل ضمن سياق المرجعيات الثقافية السائدة. وقد أبدع دانتي في مرحلة لم يجر فيها بعد تذليل مرجعيات المرحلة الدينية السياسية. وفيما لو جرى مقارنة هذه الظاهرة بأمثالها المعاصرة، فإننا نراها في نموذج اوباما الأسود في البيت الأبيض! فهو لم يستطع أن يكون أبيضا حتى عندما حاول البحث عن أصول ايرلندية من نسب والدته، ولم يستطع تحويل البيت الأبيض إلى اسود حتى لو كانت تدغدغ أعماقه هيبة الحجر الأسود سواء بمعايير بشرته أو أبيه!

ولم يشذ تيار الإصلاح الديني عن هذه المفارقة العقلية والثقافية. بمعنى أن نقده الإصلاحي للكنيسة بقي محصورا ضمن سياق الرؤية الكاثوليكية في الموقف من الإسلام وثقافته. وتتسم هذه الرؤية بقدر كبير من السطحية والابتذال بسبب جهلها المعرفي ونفسية وتقاليد العداء المتأصلة فيها تجاه الإسلام. غير أن المواقف اللوثرية من الإسلام كانت في اغلبها رد فعل على السياسة التركية العثمانية. من هنا مطابقة لوثر لمفهوم الإسلام مع التركي. ويعكس هذا الموقف بدوره كمية ونوعية المعارف آنذاك تجاه الإسلام وتقاليده الثقافية، رغم خواءها

وشبه تحللها في مجرى السيطرة التركية العثمانية على مقاليد "الخلافة" أو العالم الاسلامي آنذاك. فقد كانت اللوثرية خطوة كبرى في إصلاح وترميم الهيكل المتآكل للنصرانية وعقائدها التي حولتها الكنيسة الكاثوليكية إلى بازار بدائي بحيث أخذت تبيع فيه بطاقات إلى الجنة تحت عنوان "صكوك الغفران"! الأمر الذي يكشف عن نوعية العقل النقدي ومستوى تأسيسه الثقافي. فمن الناحية الفكرية لا تحتوي اللوثرية على شيء ما جدير بالتأمل الفلسفي العقلي. وكل ما كتبه لوثر لا يرتقي من حيث قيمته المعرفية إلى مستوى كتابات الطبقة الثانية أو الثالثة من المتكلمين المسلمين. وليس مصادفة أن يصف لوثر أرسطو بألفاظ بذيئة، بينما اعتبرته الثقافة الإسلامية العقلية بمختلف تياراتها "المعلم الأول". إلا أن مأثرة الفكرة الإصلاحية فيما أنا بصدده تقوم في أنها فتحت الأبواب أمام الظاهرة النقدية للأديان، وتنوير العقل، بما في ذلك اللاهوتي منه، بالشكل الذي جعله قادرًا على تحسس وإدراك نفسه بمعايير العقل النقدي والإصلاحي، اي تذليل الغلو في التزمت الديني والانغلاق المعرفي والثقافي.

ووجد هذا المسار في حركات التنوير استمراره وتوسعه وتعمقه، الذي جعل من نقد الدين وخرافاته وأساطيره احد اهتماماته الأساسية. بحيث نرى فولتير على سبيل المثال يطلق تقييما عن الإسلام وثقافته التاريخية يجعله رديفا للتعصب. وهي الفكرة التي سيرددها ماركس فيما بعد. وكلاهما تبرء منها في وقت لاحق. بحيث نرى ماركس يصف الإسلام الأول لاحقا بعبارات مثل "الثورة الإسلامية" و"الثورة المحمدية".

إلا أن التغير المعرفي والثقافي الهائل قد حدث في مجرى الحداثة الأوربية مع ما فيها من تناقضات كبيرة، شأن كل تحول مفصلي وهائل في تاريخ الأمم وثقافاتها. اذ احتوى على تعايش وتفاعل إنجازات العلوم وثقل الأيديولوجيات السياسية وبقايا الثقافة القروسطية وصيغها النمطية، التي بلغت ذروتها في مركزية ثقافية متناقضة من حيث تعايش وتفاعل تيارات دنيوية وعلمية وعقلانية واجتماعية وإنسانية ونزوع كولونيالي غايته السرقة والاستحواذ والهيمنة. وهي حالة متناقضة لكنها ناتجة عن صيرورة المرجعيات السياسية العملية المتبلورة في مجرى الانتقال إلى الطور السياسي الاقتصادي في التطور التاريخي. أما الصيغة الكولونيالية

الخشنة والدنيئة في أساليبها العملية ونتائجها المدمرة لحياة ومصير شعوب كثيرة فقد ارتبطت بالحالة التاريخية وتوازن القوة الذي جعل من السهل بالنسبة للمراكز الكولونيالية الانفراد بالسيطرة والاستحواذ. الأمر الذي جعلها تطغى. بعبارة أخرى، لقد كان ذلك أمرا ملازما لمرجعيات الثقافة الأوربية المتبلورة في مجرى الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية. بمعنى الانتقال من حالة ثقافية مغلقة وعقائدية متشددة وجامدة ورؤية مليئة بالخرافات والصيغ النمطية عمن خارجها، التي بلورت مختلف صيغ الاستعلاء والاحتقار "الحضاري" التي وجدت طريقها الأول بممارسة القتل والإبادة لسكان القارتين "الأمريكيتين"، ثم تجارة العبيد وتفريغ إفريقيا من طاقتها الجسدية، ثم غزو كل ما يمكن الوصول إليه.

إننا نقف أمام عملية متناقضة لكنها جزء ومظهر من مظاهر التاريخ الفعلي ودراما الوجود الإنساني قبل أن يبلغ حالة النضوج العقلي والعقلاني والأخلاقي، أي حالة الانتقال الكوني الشامل إلى المرحلة الاقتصادية الحقوقية في التطور البشري، أي حالما يبلغ البشر إنسانيتهم. وما قبل ذلك تظهر حالات منفردة وفردية. فالأفكار المتسامية وحقيقتها الوجودية والأخلاقية والروحية لا يتمثلها في تاريخ الأمم والحضارات جميعا سوى المتصوفة. وهي حالة فردية لكننا نعثر فيها على منطق الخروج من الطبيعي إلى الماوراطبيعي بمعايير المطلق الروحي والأخلاقي. وعادة ما تتبلور هذه الحالة عبر مسار الانتقال التاريخي للأمم من طور إلى آخر، لكي تذلل في نهاية المطاف مراحل الطور الطبيعي صوب الطور الماوراطبيعي في التاريخ الفعلي للوجود الإنساني.

❖ ❖ ❖

الفصل الأول

الاستشراق-الوجه الآخر للمركزية الأوربية ووعيها الذاتي

للاستشراق تقاليده المتنوعة ومراحله ومستوياته ومهماته المتنوعة والمختلفة، لكنها جميعا كانت تصب في تيار معرفة الشرق لغايات سياسية وثقافية ومعرفية. وقد شكلت كتب الرحلات مرحلته الأولية، والتي تعكس بدورها أما نضج المهمات العملية أو نضج الرؤية الثقافية أو غيرها من الحوافز والدوافع. وعلى العموم يشكل ما يسمى بأدب الرحلات مرحلة ما قبل الحداثة والاتصالات العصرية، وبالتالي كان احد روافد الاستشراق، أو انه الاستشراق الأول. من هنا أثره فيمن بعده. ففي بداياته كان محصورا بسوريا وضمنها فلسطين ومصر، حيث كانت الرحلات تتسم بطابع ديني ومرتبط بالحج إلى القدس. واستمرت بطريقة منضوية تحت غبار الرؤية الدينية في قرون الهجمات الصليبية وما بعدها. لكن الرحلات الممنهجة في الوعي الأوربي أخذت بالبروز في القرن السادس عشر، بحيث يمكننا القول، بان رحالة القرن السادس عشر هم آخر الموجات الصليبية الصغيرة والمتأخرة. فقد كان اغلبهم من القساوسة ورجال الدين، الذين يتميزون بالانغلاق العقائدي والتعصب الديني. أما القرن السابع عشر فيشهد ظاهرة انتشار الرحلات بصورة ملفتة. وأخذ اهتمامها بالاتساع والتأمل، وقدمت مادة تأثر بها الكثير من الشخصيات الأوربية الكبيرة، بحيث نرى مونتسكيو يكتب (الرسائل الفارسية) (1721)، بينما يفرد فولتير فصولا عديدة للشرق في كتابه (حول العادات والسلوك) (1756). كما تأثر بها شخصيات أدبية كبيرة وكثيرة مثل فيكتو هيجو وألكسندر دوما وولتر سكوت ورافاييل ساباتيني وغيرهم، كما هو جلي في إبداعهم الأدبي. وفي القرن الثامن عشر يظهر الكثير من الرحالة الكبار وبالأخص بين الإنجليز والدانيماركيين والألمان ومن بين أكثرهم تأثيرا مستعربون كبار مثل الانجليزي ريتشارد بوكوك والألماني يوهان رايسكه وكارستن نيبور العامل تحت

الإدارة الدانماركية آنذاك. وامتلأت هذه الكتب، مع تباينها من حيث الدقة والموضوعية، بالكثير من الحكايات والانطباعات الخرافية وتضخيم معالم الغرابة والأساطير وغيرها من إنتاج الخيال البريء والجميل أحيانا والمشوه والمسطح أحيانا أخرى. وكان الفرنسيون الأكثر تأثيرا في نشر المفاهيم المشوهة والعنصرية، والحديث عن مهمة حضارية لتمدين الشعوب الهمجية، بحيث ربطوا كلمة استعمار (استدمار) بكلمة تمدن، وتكلموا عن رسالة خاصة تجاه الشرق بشكل عام مهمتها التبشير بالنصرانية والقضاء على الإسلام!

وقد لعبت هذه التقاليد دورا كبيرا في توسيع المواقف العنصرية الثقافية في أوربا، كما نرى نماذجها "الرفيعة" وذروتها عند لويس برتران في كتابه (السراب الشرقي) (1910). بحيث أدت إلى نزعة الاستعلاء الثقافي للاستعمار (التمدين) ورافقها نزوع عملي "لتطهير" الأرض من "البرابرة والمتوحشين". وتجسدت بصورة نموذجية تجاه شعوب الأمريكيتين وأفريقيا. وليس مصادفة أن يسود نظام التفرقة العنصرية الابارتييد في أفريقيا، بينما استمر التفريق العنصري في أمريكا حتى ستينيات القرن العشرين.

إن مضمون النظرة "الجديدة" للشرق تقوم في انه مزبلة، اذ ليس هناك فرق فيه بين الناس والقطط والحمير. أما الشعار العملي لكل ذلك فيقوم في عبارة تقول "أنا اكره الشرق والشرقيين". ولا يغير من مضمون كل هذه المواقف والأحكام والتقييم كون اغلبها كان يصدر ممن كانوا من موظفي الدولة.

مما سبق يتضح بان للاستشراق تقاليد عريقة وبالتالي **فان** تقاليده متطورة ومتغيرة. وبمجموعها تعبر عن مسار التطور الأوربي ووعيه الذاتي المرتبط أولا بالوعي النصراني وتقاليد الكنيسة، ولاحقا بالمرجعيات الفكرية السائدة في المراحل المفصلية للتطور الثقافي الأوربي. وضمن سياق الموقف من الحضارة الإسلامية، فانه تمثل الحالة الواقعية للصراع بين عالم الإسلام والنصرانية. وتنوعت مواقفه بأثر اختلاف المناهج. ومع ذلك كان يحتوي على إنجازات عظيمة من جانب العلماء الكبار ولكنها محدودة التأثير. وعلى العكس منها يمكن رؤية الأثر الكبير والهائل للكتابات الضعيفة والركيكة. الأمر الذي يشير إلى أن الوعي الأوربي بهذا الصدد بدء بالكراهية والخوف من الإسلام وانتهى به أيضا،

كما نراه جليا الآن! وهي ظاهرة لها تقاليدها ومحدداتها التاريخية الثقافية. فالإسلام والمسلمون بالنسبة للوعي الأوربي النصراني والدنيوي وحتى الإلحادي هو مصدر الخطر. مما حدد بدوره هاجس الخوف منه والرغبة بالقضاء عليه.

أما الشرق العربي فقد صورته كتابات الرحالة وأدب الرحلة في النصف الأول من القرن العشرين، بالشكل الذي جعلت من أهم خصائصه تعصبه الديني، بوصفه تعصبا جسديا مرتبطا بحروب وتقاليد الجهاد. وبالتالي، فان التعصب الوطني والقومي عندهم هو الوجه الآخر للتعصب الديني. والشرق العربي أسير الظاهر والمظاهر، كما انه جبري النزعة وعادة ما يواجهك العربي بعبارات "مكتوب" و"الله غالب" و"الله كريم" وما شابه ذلك. إضافة إلى كل ذلك، انه يقدس السلطة والقوة.

إن هذه الصيغة المكثفة لما جرى تسطيره في آلاف المؤلفات عن الشرق بشكل عام والإسلامي والعربي بشكل خاص لا تعني غياب شخصيات عارضت وانتقدت هذه الأفكار لكنها كانت أشبه ما تكون بصيحة مكبوتة في ولائم الصخب الامبريالي. فقد كان الاستشراق ضمن هذا السياق ومن حيث أصوله محكوما أما بالعقائد الدينية أو المصالح السياسية أو كليهما. ولم يستطع التخلص من اثر هذه المواقف والأحكام حتى الأدباء الكبار أمثال فلوبير وشاتوبريان وكثير غيرهم.

في حين بلورت التقاليد الاستشراقية "الرصينة" عن الشرق، باعتباره عالم الأساطير وأرض الخيال والذكريات، وانه موطن الديانات والصراعات الدينية، وانه عالم قديم، مهد الحضارات المنقرضة، وان الشرق الأوسط ممزق، ودوله مصطنعة. وبالتالي هو موضوع ومادة للدراسة والتحليل والتأمل لا غير.

إن هذه التصورات التي كان يجري تهذيبها لم تكن معزولة عما تأثر به وتمثله الوعي الغربي عما صنعه هو من شرق حسب خياله. بعبارة أخرى، انه صنع شرقا حسب خياله، ومن ثم ينبغي أن يخضع للمراقبة والتعديل والخضوع والتمدين وما إلى ذلك من سخافات وشطحات العقل الثقافي الأوربي.

وعموما، إننا نعثر على هذه الصورة وأمثالها عند اغلب أن لم يكن جميع

المستشرقين بلا استثناء. ولم يتحرر من هكذا تصورات وأحكام مشوهة حتى الشخصيات الكبيرة مثل سلفستر دي ساسي وارنست رينان ودوزي وعشرات غيرهم. والحصيلة الجلية بهذا الصدد تقوم في أن الغرب لا يمكنه فهم حقيقة الشرق كما هي. انه يفهمه بمقاييسه ومعاييره. وهذا أمر طبيعي، اي أنها معرفة ثقافية تاريخية وليست علمية منطقية. وذلك لأن صيرورة الوعي الغربي وكينونة الشخصية العلمية فيه تظل لحد ما غريبة عن الواقع الشرقي. بينما تتخذ هذه الظاهرة أبعادا شاذة بمقاييس العلم حالما يجري نقلها إلى ميدان العوام ووعيه الجمعي، أي المتأثر في اغلبه بشعوذة النظريات المسطحة والأيديولوجيات المبتذلة بغض النظر عن محتواها (اليميني واليساري والقومي والفاشي والشعبوي والنخبوي وما إلى ذلك). ومن الممكن التدليل على ذلك بحادثتين كبيرتين بهذا الصدد، الأولى والمتعلقة بكتاب (آيات شيطانية) لسلمان رشدي، والثانية بالرسوم الكاريكاتورية عن النبي محمد.

لقد كانت رواية (آيات شيطانية) لسلمان رشدي عادية بمعايير الإبداع الأدبي، أو على الأقل أنها واحدة من بين آلاف الروايات التي تصدر يوميا على النطاق العالمي، وكان بإمكانها أن تمر دون ضجيج وصخب الدعاية والإعلام الغربي، الذي حولها إلى قضية إنسانية وحقوقية وأخلاقية تتعلق بماهية وحقيقة الحرية والنقد والإبداع الأدبي وما شابه ذلك. بينما كان الغرض منها سياسيا بالدرجة الأولى وتأليب كل من يمكن تأليبه على نتائج الثورة الإسلامية في إيران آنذاك. ومن ثم إثارة الصراع من جديد بين "الديني" و"العلماني" في العام الاسلامي بطريقة محكومة بخيوط اللعبة الذكية للمراكز الكولونيالية القديمة والحديثة. ولم نر قبلها ولا بعدها اهتماما بما هو أفضل منها من روايات وكتب وضعت في نقد التخلف والانحطاط والدكتاتوريات المصنّعة في أوربا والولايات المتحدة. وبعد أن فقدت هذه "الآيات الشيطانية" بريقها وجاذبيتها بالنسبة لأساليب الصراع السياسي آنذاك، اندثرت كما لو أنها لم تكن. وقبل أن تصل إلى هذه الحالة، كانت تظهر هنا وهناك لاعتبارات عابرة وسرعان ما تخفت. لقد أدت وضيفتها السياسية ويمكن رميها في سلة المهملات لأنها بالفعل آيات شيطانية للغرب الكولونيالي. إننا نعثر في هذه الحادثة وما أحاط بها وأدت إليه

عن الأثر الخفي للمواقف الثقافية الدفينة تجاه الإسلام بوصفه تاريخا ثقافيا وليس دينا. فالثقافة الأوربية على العموم والأغلب هي ثقافة دنيوية وأقرب إلى الإلحاد أو دم المبالاة تجاه الدين.

في حين شكلت حادثة الرسوم الكاريكاتورية على النبي محمد استمرارا لحالة (آيات شيطانية) من حيث التأثير والوظيفة، ومن ثم استمرارا لتقاليد العداء الخفية تجاه الإسلام، التي تجعل من حوادث فردية وسياسية قضايا كبرى. وذلك لارتباطها بنمط أو تيار معين من "الإسلام". اذ عادة ما تحدث حوادث أفظع مما يقوم بها "الإسلاميون"، رغم قذارتها وسخافتها وعدوانيتها، بعشرات بل مئات المرات، لكنها تمر دون أدنى إشارة أو تعليق مثل أن يجري قتل مئات وآلاف الأبرياء المدنيين في مجرى "الحرب على الإرهاب". وحال إثارتها فإنها تخضع "للبحث والتنقيب" التي تشكل أفضل نتائجها هو الاعتراف بوقوع "أخطاء". بينما يتحول عمل ثأري لا يخلو من الإجرام إلى فعل مصدره "الروحي والفكري" النبي محمد! بحيث يتحول هذا التأويل الثأري إلى مصدر لتأليب دعاية صليبية ثقافية. بحيث نرى فيها إحدى الصيغ الجديدة لما قاله البابا اينوسينت الثالث (1160-1216) الداعي للحملة الصليبية الرابعة عن محمد ذو الستمائة وستة وستون رأسا، اي الصيغة التي تشير إلى رقم الحيوان الممثل لنهاية العالم والمسيح الدجال. بعبارة أخرى، لقد أراد صاحب الكاريكاتير عن النبي محمد تصوير مصدر الشر والإرهاب، ولكنه في الواقع يعكس ذهنية الاتهام الشريرة المميزة لنصرانية القرون الوسطى وطابعها الهمجي والأسطوري فيما يتعلق بالإسلام والثقافة الإسلامية وحضارته والنبي محمد بالأخص.

بينما لا نعثر في التقاليد الإسلامية، بما في ذلك في أكثرها تشددا وانغلاقا وغلوا وتدن عقلي وانحراف عن النزعة الإنسانية، على أية صيغة أو صورة تعمل على إهانة أو تقليل شأن أي من أنبياء الأقوام والأمم. بل نراها ترفع المسيح إلى مصاف النموذج الأخلاقي والروحي المتسامي، وينطبق هذا على أنبياء اليهود وغيرهم. والشيء الوحيد الذي يقول به أهل الغلو والتشدد الاسلامي هو التفريق بين حقيقة المسيح وحالة النصرانية، والشيء نفسه عن أنبياء اليهود واليهودية، باعتبارهما تحريفا لحقيقة الدين الأول وما كان يسعى إليه الأنبياء. وهي فكرة

سليمة. اذ لا شيء تقريبا يجمع الصيغة النصرانية وكهنتها مع المسيح، وكذلك الحال نسبيا مع اليهودية. فالجرائم التي جرى اقترافها من قبل النصرانية وباسم المسيح لا تحصى سواء تجاه النصارى أنفسهم أو غيرهم. والشيء نفسه يمكن قوله عن الإسلام، اذ لا شيء يجمع بين مبادئ وحقيقة الإسلام المحمدي وما تلاه، بحيث يمكننا القول، بان الإسلام كدين في اغلب تاريخه وتياراته هو تحريف لحقيقة الإسلام، تماما كما يقول المغالين من المسلمين تجاه غيرهم. وهي حالة طبيعية تلازم بالضرورة الفرق بين المنبع والمصب، والأول والأخير، والأصل والتقليد، والأصيل والمتبع. وهذه سنّة الوجود والعدم، والتحلل المحتوم للمبادئ الأولى في التاريخ الفعلي بوصفه صراعا واجتهادا ملازما لدراما الوجود الطبيعي للإنسان والبشرية جميعا.



الفصل الثاني

الرؤية الغربية لقضايا وإشكالات "الشرق والغرب"

تتحول الكلمة إلى مفهوم حالما تتضح وتتاطر معالم المفهوم نفسه، بوصفه فكرة متميزة. وبالتالي ليس بإمكان الكلمات جميعا أن تتحول إلى مفاهيم ومصطلحات. وإلا لأدى ذلك إلى نفاذ طاقة القاموس اللغوي في الإبداع والخطاب. وهي فرضية محتملة حالما تفقد الكلمات طاقتها الوجدانية، بمعنى بقاءها وفعلها بهيئة فكرة منطقية خالصة، أي عندما تصبح الكلمة رقما والعبارة معادلة من معادلات الجبر والرياضيات. ولكن قبل الوصول إلى هذه الحالة – الفرضية، ينبغي للوجود الإنساني أن يمر بجبر الانكسارات التي لابد منها من اجل بلوغ ما ادعوه بمراحل التاريخ الماوراطبيعي، ومن ثم الرجوع إلى الطبيعة المتسامية، أي الوحدة الحية للوجود بوصفه لغزا ومغامرة ومعنى. ولعل مثال الشرق والغرب احد نماذجها التاريخية والثقافية والعقلية.

فمن حيث معناها المباشر تتمثل كلمات الشرق والغرب صيرورة النغم والمعنى. ففي العربية هي جغرافية المعنى، أنها الشرق وشروق الشمس والإشراق والمشرق، أي الجمال والبهاء والحياة، بينما الغرب هو الغروب والظلام والفراق ونعيق الموت (الغراب) والغريب والغربة. بعبارة أخرى، أنها الرؤية المتراكمة في تأمل الوجود والعدم والمعنى، بمعنى أنها لا تحتوي على معاني الجغرافيا السياسية والقومية والثقافية. فالأخيرة هي من صنع الرؤية الأوربية، التي هي نفسها قد طابقت بين وجودها الجغرافي والثقافي بوصفها غربا، اي كينونة مغايرة ومختلفة ومناقضة للشرق. بينما لا نعثر في تاريخ "الشرق" والثقافات والحضارات "الشرقية" القديمة على وعي من هذا النوع. والسبب يكمن أساسا فيما يمكن دعوته بالامتلاء الذاتي للشرق بوصفه طاقة تاريخية، وليس مرحلة تاريخية أو زمنا عابرا كما أراد تصويره ماركس للمرحلة العبودية، وكارل ياسبرس

في مفهوم الزمن المحوري .Achsenzeit فالمرحلة التاريخية بمعايير ماركس هي اقتصادية اجتماعية، بينما عند ياسبرس هي فلسفية منطقية. وتحتوي كل منهما على إشارة إلى وقائع وحقائق، لكنها لا تفسر حقيقة الحقيقة التي أنا بصددها، والتي ادعوها بالطاقة التاريخية للروح الثقافي.

إن الانتقال الجوهري الأكبر في المسار التاريخي للإنسان والبشرية قد جرى عبر تكثيف وخزن الطاقة التاريخية المشتعلة في عوالم ما وراء الطبيعة وتراكم التجارب التاريخية الثقافية الذاتية. فحدّ الإنسان وحقيقته تقوم في كونه كينونة ثقافية وليس في كونه حيوانا اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا. وبالتالي، كان الانتقال من عالم الطبيعة المباشرة وعبرها إلى عالم ما وراء الطبيعة الحركة الأولى لتراكم الطاقة التاريخية للثقافة، والتي تتألف فيها وتنتج وتبدع كل مكونات التجارب الذاتية للأفراد والجماعات والأقوام والأمم.

وقد شكلت القارة الآسيوية بداية وميدان هذا الانتقال التاريخي، أي تجربة الانتقال من المرحلة العرقية الثقافية إلى المرحلة الثقافية الدينية، التي أفرزت وحدة واختلاف الإنسان والآلهة، والمجتمع والدولة، والقيم والقانون، والعقل والطبيعة، والإيمان والمعرفة، والدين والفلسفة، أي كل ما ساهم في صيرورة وتراكم الطاقة التاريخية للثقافة في مواجهة وحل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والمجتمع والدولة والثقافة نفسها. ومن ثم إبداع وتنظيم مرجعياتها العلمية والعملية ومنظومة مبادئها المتسامية، التي تجلت في منظومات فكرية دينية وفلسفية متعرجة ومختلفة ومتناقضة، لكنها كانت تسير صوب البحث عن الوحدة. فالتعرجات التي مر بها وادي الرافدين (العراق) ومصر والهند والصين واليونان والرومان تكشف عن تنوع في بلوغ الوحدة، لكنها جميعا كانت تتراكم في مجرى الانتقال من المرحلة العرقية الثقافية إلى المرحلة الثقافية الدينية، كما هو جلي في هيمنة مركزية الدولة وآلهتها المتعددة لكل مظاهر الوجود والحياة والموت والمتداخلة في نسج الإله الواحد والعقائد المقدسة وأساطيرها.

لقد كان الامتلاء الذاتي للحضارات القديمة تراكما تلقائيا أصيلا ومعقدا، ومن ثم لا يمكن حدّه بالسهولة التي ميزت سطحية العلاقة العابرة بين "الشرق والغرب" التي ابتدعها الوعي الأوربي الحديث. فهو توصيف نابع من خلل

التوازن في القوة آنذاك وليس إدراكا لحقائق الأشياء كما هي. بمعنى بلورة مفهوم عن الشرق يمكنه خدمة مساعي الهيمنة والاستحواذ والغزو السياسي الاقتصادي والسرقة. وهذه بدورها حالة ليست مفتعلة، بمعنى أنها تاريخية طبيعية لازمت خصوصية انتقال الشعوب الأوربية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية في تطورها التاريخي. كما أن لها تقاليدها الخاصة فيما أسميته بالطاقة التاريخية للثقافة، التي تجذرت في أعماق الوعي الثقافي للشعوب الأوربية في الزمن القروسطي. فقد كانت شعوب القارة الأوربية الحديثة، حديثة أيضا برؤيتها "العالمية" بعد ألفية الانغلاق شبه التام ضمن حدود الجغرافيا والإثنية تحت أجنحة الكنيسة البابوية وعقائدها النصرانية المتزمتة والميتة، على خلاف مراكز الحضارات القديمة (الإغريق والرومان) التي كان توجهها الثقافي صوب الجنوب (الشرق) وتوجهها القتالي صوب الشمال (الغرب). فقد اعتبر أرسطو على سبيل المثال، بان شعوب الجنوب حضارية لكنها ضعيفة الإرادة، بينما الشمال همجي وقوي الشكيمة، أما الإغريق فأنهم يجمعون بين الحضارة وقوة الإرادة والشكيمة. وليس مصادفة أن تكون وجهة الكسندر المقدوني صوب الجنوب (الشرق) بما في ذلك مساعيه لجعل بابل عاصمة الإمبراطورية. بينما يدفن في مصر (الإسكندرية)، والشيء نفسه يمكن قوله عن روما، التي كانت مصر مغناطيس جذبها الدائم. أما اسبانيا فقد توجهت صوب المحيط وما وراءه. الأمر الذي حدد حدود الرؤية الثقافية ومداها حالما برزت إلى الوجود القوى السياسية الاقتصادية الجديدة المتمثّلة في إنجلترا وهولندا وفرنسا، اي صوب القارة الآسيوية والإفريقية.

فقد كانت آسيا مهد الحضارات "الشرقية" الكبرى. من هنا تنوع الصيغ المختلفة والمتعارضة والمتضادة في المواقف الثقافية والعملية من "الشرق". وإذا أخذنا بنظر الاعتبار، أن الباعث الجوهري وراء هذه المواقف هي المصالح الاقتصادية، من هنا اتسام السياسة الأوربية ببعد واحد، والمواقف الثقافية أيضا، مع ما لازمه بالضرورة من تشوه وتشويه.

وبالمقابل لم يتجه "الشرق" إلا صوب ذاته، وأهمل على امتداد تاريخه الاهتمام "بالغرب" ومهمة احتلاله. والاستثناء الوحيد ما قام به وسعى إليه هانيبعل في التاريخ القديم من اجل دحر الإمبراطورية الرومانية بوصفها ممثلة

"الغرب"، وما قام به العرب المسلمون بالاكتفاء عند حدود فرنسا، وما لحقه بعد قرون من الغزو العثماني واحتلال الاجزاء الشرقية من أوربا.

فقد كان هانيبعل (247-182 قبل الميلاد)، احد أعظم القادة العسكريين لقرطاجة سليلة الفينيقيين أو الكنعانيين، الذي اقلق وما يزال يقلق الوعي التاريخي الثقافي "الغربي". وفيما يبدو أن المسلسل التلفيزيوني الأمريكي الذي جرى إنتاجه على أساس رواية (التنين الأحمر) لتوماس هاريس تحت عنوان هانيبعل، الطبيب النفساني اللامع والقاتل وآكل لحوم البشر، ليس أمرا عارضا أو سهوا. فلماذا، على سبيل المثال، لم يستعاض عنه بأسماء جنايوس بومبيوس أو يوليوس قيصر أو ماركوس أنطونيوس أو نابليون بونابرت أو أمثالهم. إن الاختيار الخاص لعنوان هانيبعل وبالإنجليزية غانيبال (بالكاف المعجمة)، والذي يتشابه مع كلمه كانيبال التي تعني آكل لحوم البشر، ليس مصادفة أو ولع بالتشابه اللفظي أو ما شابه ذلك. إننا نعثر هنا إلى جانب نماذج لا تحصى في الوعي الغربي فيما يخص العالم الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص على استظهار واع أو غير واع للوعي الثقافي الغربي نفسه، المبني في الكثير من جوانبه بهذا الصدد على إثارة الكراهية والحقد والضغينة والتشويه وما شابه ذاك من اجل تأليب الجسد الغربي على خوض مغامراته التائهة في البحث عن تلبية حاجاته المادية التي لا تقف عند حد[1]. فقد بدء في العصر الحديث بالتنافس الحاد بين فرنسا وإنجلترا. وأراد كل منهم ابتلاع كل ما يمكن ابتلاعه بأسرع وقت. فتوجهت فرنسا صوب مصر بقيادة نابليون ثم صوب المغرب العربي وأفريقيا، بينما كان الاهتمام البريطاني موجها صوب آسيا والهند بشكل خاص. الأمر الذي حدد بقدر واحد الأبعاد الجيوسياسية والاقتصادية والثقافية للمركزية الأوربية الحديثة.

فقد كان الشرق وما يزال يثير شهية لعاب الرغبة الأوربية بالاستحواذ والسرقة حتى تجاه أكثر مناطقه تخلُّفا وفقرا! وبالتالي، فان هذا الخزين الهائل للطاقة التاريخية المتراكمة في أوعية الرؤية الثقافية الغربية لا يمكنه التبخر بين ليلة وضحاها إلى أثير قابل للتكثيف في عطور شرقية!

(1) وفي الوقت نفسه لا ينبغي اهمال دور اليهود والصهيونية بهذا الصدد. فكلاهما الآن في "طليعة" التأليب والتأسيس لهذا التوجه.

الفصل الثالث

الحضارة الإسلامية في المناهج الغربية

إن الأثر المباشر وغير المباشر للهيمنة المنهجية الغريبة يظهر في الخواء الروحي والمعرفي السائد في العالم العربي وثقافته الحالية، مع ما يترتب عليه من هشاشة الوعي واستعداده لقبول كل "جديد" على انه حقيقة، بينما لا حقيقة خارج إطار المعاناة الفعلية للأمم في حل إشكاليات وجودها التاريخي بمعايير تجاربها الذاتية. فهو الأسلوب الوحيد الحقيقي والعملي في مواجهة وتحدي النفس والواقع والتأسيس للبدائل.

اذ يلعب المنهج دورا جوهريا في فهم الوجود وآفاقه. وعليه تتوقف رؤية كل ما يمكنه أن يكون موضوعا ومادة لاهتمامه النظري والعملي. وبالقدر ذاته يتمثل التجارب الذاتية ويعكسها في المواقف والأعمال. وبالتالي، فأن تنوع المناهج هو تعبير عن تنوع التجارب النظرية، وبمجملها تعكس التجربة التاريخية الثقافية للشعب والقومية والأمة. من هنا لا يعني استعارة المناهج، وهي الصفة السائدة لحد الآن في الثقافة العربية، سوى تقليديتها الفجة وفقدانها لروح المعاناة النظرية في تناول قضاياها الواقعية المهمة. بمعنى فقدانها لهموم المعرفة الحقيقية والهوية الذاتية، وضعف أو جفاف الإبداع التلقائي.

فاستعارة المناهج، أيا كانت أنواعها، لا تعمل من حيث الجوهر إلا على فصل الإنسان والمجتمع والأمة عن إشكاليات وجودهم التاريخي. وينطبق هذا بقدر واحد على الماضي والحاضر والمستقبل، والذي تشكل قضايا التراث والحضارة من بين أكثرها أهمية، لأنهما يختزنان الطاقة التاريخية للروح الثقافي. ففصل الأمة عن تراثها يؤدي إلى فقدان هويتها ومن ثم يجعلها خاوية ومعرضة للتأثير والتأثر السريع بما يقدم لها. بينما يؤدي التشويه المتعمد أو الرؤية

المسطحة أو المشوهة إلى تشويه العلم والعمل والعقل والضمير. وبالمقابل يعادل الارتباط التام بتراث الأسلاف والإبقاء عليه كما هو، البقاء ضمن شرنقة التقليد والاختناق الروحي والعقلي. أما البديل الحقيقي فيقوم في تأسيس الصلة الواقعية والعقلانية بين الخلف والسلف، بين التراث والمعاصرة بالشكل الذي يجعل من النظرة النقدية تجاه الماضي محكومة بمعايير الحاضر، والنظرة إلى الحاضر محكومة بمعايير المستقبل.

ذلك يعني، أن قضية الوعي الحضاري تتمثل الرحيق الأشد مذاقا لوعي الذات التاريخي والسياسي. من هنا قيمتها الكبرى بالنسبة للأمم التي قطعت في تطورها الذاتي مسار الصيرورة المعقدة للتمدن والحضارة. وقيمتها ليس فقط فيما يتعلق بتاريخها الذاتي، بل وفي موقفها من تجارب الأمم الحضارية الأخرى. وبالتالي، فأن موقفها من الحضارات الأخرى يعكس أو وقبل كل شيء تطورها الذاتي ومنظومة مرجعياتها الفكرية والثقافية الكبرى. كما يحتوي أيضا على غايات مختلفة ومتنوعة، معرفية وسياسية ومصالح قومية وثقافية. وذلك لأنها تبلور الوعي القومي والثقافي بنمط معين من الرؤية لها أثرها المباشر وغير المباشر في السلوك العملي للدول ومجتمعاتها.

عموما هناك مناهج ومداخل عديدة جدا لكنني اكتفي هنا ببعض العينات النموذجية التي تختزل التطور التاريخي في المواقف والنماذج الأكثر انتشارا في المناهج الغربية في موقفها من الحضارة العربية الإسلامية. وسوف أتناول ثلاثة مناهج كبرى وهي المنهج التاريخي، ومنهج المقارنة الحضارية، والمنهج النقدي السياسي.

الحضارة الإسلامية في المنهج التاريخي

ولعل أفضل من حقق المنهج التاريخي هو المستشرق الروسي الكبير فاسيلي فلاديميرفتش بارتولد (1869-1930) في أبحاثه المتنوعة عن تاريخ الإسلام والثقافة الإسلامية. فقد انطلق بارتولد في تحديد ماهية الحضارة الإسلامية من تحليل فكرة "الشرق" التي تجعل منه كيانا معارضا ومضادا "للغرب". وكتب بهذا الصدد قائلا، بأن هذه الفكرة ظهرت للمرة الأولى زمن

السيطرة الرومانية. فاليونانيون على سبيل المثال، كانوا يقسمون العالم إلى جنوب مثقف وحضاري ومعتدل المناخ وشمال بارد وهمجي. أما اليونانيون فيجمعون بين الاثين (الحضارة والشجاعة). أما المسار اللاحق في أوربا فقد أدى إلى انتصار المسيحية، التي أدت بدورها إلى إضعاف العلوم والفنون المتبقية من الحضارة اليونانية والرومانية. ولكنها من جهة أخرى، رفعت المستوى الحضاري للعوام من خلال قراءة الكتب المقدسة بلغاتها القومية وإشراكها في الجدل الفكري.

فقد ظهر الجدل الفكري الأول داخل المسيحية في "الشرق" (المسيحية المشرقية)، بعد سقوط مدارسا لعرفان والفلسفة "الوصية". آنذاك ظهرت تيارات الملكانية واليعاقبة، الذين اعترفوا بصفة واحدة في المسيح (إلهية)، والنسطورية التي اعترفت بافتراق الطبيعة الإنسانية والإلهية في المسيح، بمعنى تفرقهما في شخصيتين، وانه لا يمكن إطلاق عبارة "والدة الرب" على مريم. ووضع بارتولد هذه المقدمة التاريخية الفكرية للبرهنة على نشوء وتفاعل الحضارات السابقة. وإن الحضارة الإسلامية سبق وأن مهد لها واشترك فيها مختلف الشعوب وأتباع مختلف الأديان والحضارات، وليس العرب فقط.

غير أن العرب لعبوا دورا خاصا في بناء الحضارة الجديدة، ومن ثم أثرهم في تاريخ الحضارة. فما يميز العرب بهذا الصدد هو أن سيادتهم لم تجر، كما كان الحال بالنسبة لكثير ممن سبقهم ولحقهم من الشعوب الأقل تطورا في بدايتها إلى الذوبان أو الخضوع للدول المتحضرة التي جرى احتلالها، كما جرى للجرمانيين بعد احتلالهم روما، اذ تحولوا إلى النصرانية، أو كما جرى للمغول بعد احتلهم آسيا الإسلامية والهند، اذ تحول والى الإسلام. بينما كان الأمر بالنسبة للعرب يختلف اختلافا كبيرا.

فقد كان انتشار اللغة العربية مرتبطا بكونها لغة متطورة آنذاك. بمعنى أنهم لم يتوسعوا ويسيطروا آنذاك بالسلاح فقط، بل وباللغة ومقومات الحضارة. إذ كانت عندهم ثقافة روحية متطورة، وخصوصا في ميدان الشعر.

ووضع بارتولد هذه الأفكار في اساس نقده لمختلف أشكال ومستويات

ومظاهر الرؤية "الغربية" الضيقة التي حاولت تفسير التاريخ الثقافي والحضاري بمعايير فكرة التضاد والتفوق العرقي والحضاري وما شابه ذلك. من هنا انتقاده للفكرة القائلة، بأن المساكن (العمارة) في الحضارة الإسلامية هو تعبير عن روح الاستبداد فيها، استنادا إلى أن البناء الشرقي مفتوح الداخل مغلق الخارج. اذ وجد في هذه الفكرة مجرد اتهام لا نصيب له من الصحة، وذلك لأن الأبحاث التاريخية العلمية تبرهن على أن هذا النمط من البناء كان موجودا قبل الإسلام. كما أن البيت الحرام في مكة مفتوح على الخارج. وتوصل بارتولد في تتبعه اثر السيطرة العربية إلى أنها أينما حلت أدت إلى ازدهار ثقافي وعمراني واجتماعي. إذ أدت إلى انتشار وبناء المدن، وتحطيم نظام الطوائف والطبقات. كما أنها قامت بتجزئة ملكية الأراضي الكبيرة.

مما سبق يتضح، بأن تحليل بارتولد للثقافة العربية الإسلامية وحضارتها اقرب ما تكون إلى الاستعراض التاريخي الموضوعي. كما أنها تحتوي على ملاحظات نقدية دقيقة لمواقف وأحكام الاستشراق الأوربي الغربي. لكن ما وضعه بهذا الصدد يفتقد إلى رؤية فلسفية أو ثقافية عميقة. ومع ذلك تبقى الفكرة العامة وحيثياتها تتسم بطابع موضوعي، يسعى للكشف عن المسار التاريخي العام ويقترب في تحليله وتقييمه ومواقفه من إدراك حقائق الصيرورة التاريخية للثقافة والحضارة الإسلامية.

الحضارة الإسلامية في منهج المقارنة الحضارية

إن منهج التعارض الحضاري، أي وضع الحضارات وشعوبها بالضد من الآخر، هي الصيغة الفجة للمركزية الثقافية التي تبلورت في مجرى صعود القارة الأوربية وهيمنتها في العصر الحديث. وبالتالي، فإنها تعكس في الأغلب الأبعاد الغريزية في الجسد الأوربي وليس عقله النقدي وتقاليده الروحية. وهذا بدوره نتاج السهولة التي سيطرت واحتلت فيها المراكز الكولونيالية لعالم "الشرق" ودوله الضعيفة آنذاك. فقد أعطت هذه الحالة التاريخية وقدمت للوعي الأوربي المتراكم والفاعل بمعايير الفكرة السياسية الاقتصادية إمكانية مزج وتوليف نفسية الاستعلاء الحضاري وتبرير كل ما تقوم به على انه عين الصلاح والخير! اذ حتى

ماركس نفسه، الناقد الأكبر للفكرة السياسية الاقتصادية الحديثة (الرأسمالية) ونزوعه الإنساني العميق، نراه يجد في الاحتلال البريطاني للهند فضيلة تاريخية كبرى.

وقد حددت هذه الحالة بدورها منهج التعارض الحضاري، في محاولاته فهم خصوصية الحضارة الإسلامية. الأمر الذي حدد منذ البدء خلل الرؤية والأحكام، وتسطيح المفاهيم. وذلك لأنها تعمل بقواعد التضاد المباشرة والمحكومة بنظرة عندية. بمعنى أنها تقيس المقابل بما عندها من خلال مواجهة جامدة لا علاقة لها بحقيقة الحضارات الأخرى. وفي أفضل الأحوال أنها تسعى لتأويل الظواهر والأشياء بما يستجيب لمعتقداتها الخاصة.

وقد تبلورت اغلب هذه المعتقدات حول قضايا الحضارة الإسلامية بغلبة فكرة الاختلاف والتضاد بينها وبين الحضارة الغربية. وهي مقارنة ليست دقيقة سواء من حيث مضمونها أو طابعها التاريخي، إلا أن ذلك بقى على الدوام خارج الاهتمام أو الانتباه الفكري النقدي التاريخي. فمقارنة الحضارة الإسلامية "بالغربية" ليست دقيقة. والمفروض مقارنتها بالحضارة الأوربية النصرانية القروسطية. وهي مقارنة ممكنة من حيث المحتوى والتاريخ، لأنهما كلاهما ينتميان إلى المرحلة الدينية السياسية. أما مقارنتها "بالحضارة الغربية" فانه يعكس هيمنة فكرة الشرق- الغرب بوصفها ثنائية متضادة. وإذا كان لفكرة الغرب هنا مشتركاتها في القارة الأوربية، فان فكرة الشرق والشرقية غاية في التنوع والاختلاف والسعة. فالعالم الاسلامي ليس كالبوذي أو الهندوسي أو غيره. والعالم العربي من بين العالم الإسلامي اقرب من الناحية الجغرافية والثقافية إلى "الغرب الأوربي" منه إلى الصين والهند.

إن اغلب نماذج وأشكال ومستويات الجدل العقيم حول الحضارة الإسلامية (في الدراسات الأوربية "الغربية") متأتية من تأثير الصياغة الخفية للعلاقة العدائية الخفية والعلنية بين الشرق والغرب. الأمر الذي طبع أيضا منهج المقارنة في المواقف من الحضارة الإسلامية. والسمة الأساسية لهذه المواقف تقوم في أنها لا تعترف، أو لا تقرّ، أو لا تفهم الفرق بين النظرة القائمة في تدقيق وتحقيق فكرة الانتماء الذاتي والأصالة الثقافية وبين رفعها إلى مصاف الهوية المتعارضة مع الآخرين.

فعلى سبيل المثال ينطلق المستشرق الالماني الكبير كارل هينريخ بيكر في محاولاته فهم مضمون الحضارة الإسلامية من المقدمة العامة عن مقارنة الشرق (الإسلامي) بالغرب (النصراني). فالغرب بعد الجرمان جمعته الكنسية، بينما جمع الشرق لغة جديدة. وفي الغرب بقاء نفس التقاليد، بينما في الشرق ظهر دين جديد. وفي الغرب جرت صياغة فكرة الثقافة وتقويم الشخصية العقلية عبر طريق القيم الموضوعية، بينما في الشرق جرت صياغة فكرة الخلاص التي تؤدي إلى عبور الهاوية عبر بناء العلاقة بين الله المتعالي والإنسان الفرد. وفي الغرب جرى تأسيس إمبراطورية عالمية قيصرية، بينما في الشرق كان الاتجاه صوب الأكاسرة لا القياصرة. وفي الغرب جرى الصراع مع تراث الأوائل بفعل النزعة الإنسانية (الرومانية)، بينما لا وجود لنزعة إنسانية في الشرق. وفي الغرب حصلت فكرة الخلاص على تطبيقها في النزعة الإنسانية الرومانية. فهي لم تكن علما فحسب، بل واتجاها روحيا شاعرا بذاته، بينما لا وجود لوعي الذات في الشرق، بل كل ما فيه يخضع لمبادئ عليا (مطلقة). والغرب شخصاني سواء في الأدب أو الفن أو الرياضة. إذ عالج في الفن وجود الشخصية، وتصوير الذات المجسمة بما في ذلك في الرواية والمسرح، وفيه توجد سلسلة في الإبداع (سلسلة فلاسفة، وسلسلة شعراء مثل اسخيلوس- شكسبير- كالدرون - غوته) وسلسلة أدباء وموسيقيين. بينما لا توجد في الشرق شخصانية ولا يعرف ذلك لا في الأدب ولا في الفن ولا في أي شيء آخر. واقتصرت حاجته الفنية على هندسة البناء والفنون غير الشخصية. لهذا لا يجسم الإنسان، كما لا يوجد عنده لهذا السبب رواية ولا مسرحية. وكذلك لا توجد عنده سلسلة فلاسفة (أنداد للغربيين)، ولا توجد سلسلة شعراء، ولا سلسلة أدباء وموسيقيين. وتوصل بيكر إلى استنتاج عام بهذا الصدد يقوم في أن سرّ المشكلة بالنسبة للشرقيين هو أنهم ليسوا قادرين على العيش بالطريقة اليونانية. فقد قال غوته "كل منا يوناني بطريقته الخاصة، ولا بد للكل أن يكون يونانيا!".

أما في الواقع، فان ما وضعه بيكر في مقارنته المذكورة أعلاه لا تعدو كونها تأويل أيديولوجي ثقافي مفتعل، أو في أفضل الأحوال انه نتاج هيمنة الرؤية المركزية الأوربية للقرن التاسع عشر وصعود ما يمكن دعوته "بالمرحلة

اليونانية" في نمو "الوعي الأوربي" الكلاسيكي. في حين تضمحل هذه المرحلة وتتلاشى مع صعود ونمو الفكرة القومية والحداثة الأوربية. بحيث لم يعد يرغب احد بذلك، تماما كما كان يتعامل الرومان فيما مضى مع تراث الإغريق. لاسيما وان التجربة اليونانية التاريخية تكشف عن سخف هذه الرؤية والاستنتاج. فقد تخلى اليونانيون أنفسهم في مجرى سيادة النصرانية عن تقاليدهم الذاتية. وتحول اليونان والثقافية الإغريقية لاحقا إلى ميدان ومصدر ومنتج لمختلف نماذج اللاهوت والأفكار غير العقلانية. كما أن فكرة بيكر بحد ذاتها تتعارض مع واقع حقيقة التجارب التاريخية للأمم والثقافات. ومن الممكن الرد عليها هنا بحكاية خواجة نصر الدين (جحا)، الذي جلس مرة تحت شجرة الجوز بينما كان ينظر إلى ثمرة البطيخ المترامية أمام نظره. عندها قال مخاطبا نفسه "يا لها من مفارقة! شجرة كبيرة وثمرة صغيرة، بينما هنا ثمرة كبيرة وعود صغير يحملها". وعندما سقطت جوزة صغيرة على رأسه التفت إلى الأعلى وقال: " إن الله يعرف قدر الأشياء!"، أي أن العدالة، بما في ذلك في ميدان المعرفة بوصفها إدراكا لحقائق الأشياء كما هي وضمن سياقها التاريخي والخاص أيضا، لها ما يمدها بقوة الجمال والفائدة. ولا معنى لان يكون نموذج الجوز والبطيخ أو أيما شيئا آخر هو الكلّ في الكلّ. (الكل يوناني كالكل بطيخ!). حتى السؤال لماذا ينبغي للصيني أو الياباني أو الهندي أن يكون يونانيا، يبدو سخيفا. ولماذا ينبغي لقوم أن يكون مثالا مطلقا وأبديا للآخرين؟ بينما بقي بيكر ألمانيا صرفا! وغوته أيضا!

أما مقارناته الأخرى بصدد النزعة الإنسانية والعقل والإبداع الفلسفي والأدبي والشعري وغيرها، فلا معنى لمناقشتها، لأنها مبنية على مغالطات منطقية وتاريخية وثقافية. واستكمل هذا النموذج في الدراسات الحديثة كل من كوك وباتريتسيا، بدفعهما هذا النوع من المقارنة إلى مداه الأقصى، أي الأكثر افتعالا وبعدا عن الواقع والتاريخ والحقيقة[1].

فهما ينطلقان من أن الغرب مضاد للشرق، والشرق مضاد للغرب. ففي الغرب برهن غاليلو على انتصار العقل وقوانين الطبيعة، بينما أدت التأملات

(1) M. Cook, P. Crone. Hagarism. The making of the Islamic World. Cambridge Univ.press. 1977., p.143-145.

العقلية الإسلامية بالعقل إلى الاتجاه صوب الحكمة الباطنية. فقد اخذ الغرب الفكرة اليهودية عن أن الله مسئول عن كل ما هو موجود، لكنها أدت إلى اكتشاف قوانين الطبيعة، بينما أدى اخذ الفكرة اليهودية عن أن الله مسئول عن كل ما هو موجود إلى الجبرية الخالصة. وأن التقاء الإرث اليهودي والهيليني في العالم الأوربي (النصراني) أدى إلى العلوم الأوربية، بينما أدى في العالم الإسلامي إلى إنتاج السببية الاتفاقية (العادة). وإذا كانت فكرة التوكل على الله قد أدت إلى نتاج اجتماعية أخرى في البروتستانتية: إلى الرأسمالية، فأنها أدت في الإسلام إلى الجمود. وإن اعتماد الأوربيين وفكرهم على العلم قد حررهم من الحاجة إلى الله، بينما أدى اعتماد المسلمين وشكرهم لله إلى رفض المنطق. واحتفظت أوربا في آن واحد بإلهها اليهودي وبقايا البربرية، لهذا كان بإمكانها الرجوع (تاريخيا) إلى مصادرها الأولى، بما في ذلك تنوعها القومي، مع تقاسمها في الوقت نفسه فكرة (أمة الحق)، بينما لم يكن بإمكان الإسلام أن يصنع فكرة قومية بفعل تعارضها مع عقائده الكبرى، لكنه في الوقت نفسه يتكلم عن أمة إسلامية لكي يصهر الجميع في العربية. وأبدعت أوربا القومية الدنيوية (العلمانية)، بينما أبدع الإسلام فكرة الأمة الدينية (العربية) والشعوبية لغيرها. وتمتلك أوربا ثلاثة مصادر وهي النهضة، والإصلاح، والقومية، بينما يمتلك الإسلام ثلاثة مصادر وهي السلفية،والرجوع إلى الدين الواحد، والسلف الصالح.

إننا نقف هنا أمام صورة مفتعلة ومحنطة بمعتقدات وليس مفاهيم. وكل ما فيها من مقارنات هي مغالطات صرف. اذ ليس في أي منها ولو أدنى اقتراب من الحقيقة والواقع. وهو منهج يمكنه تسطير ما يشاء استنادا إلى مواقف هي من حيث مضمونها مجرد مغالطات وتشويه يحتويان على جهل صارخ فيما يتعلق بالثقافة العربية الإسلامية وتطورها ومحتواها وقضايا وحلولها. كما أن أوجه المقارنة تجري بين مراحل تاريخية مختلفة بين العالم الأوربي الذي يجري فيه دمج التراث اليوناني والقروسطي والحديث، وبين "العالمي الاسلامي" الهلامي و"مواقفه" التي تعكس انتقاء المؤلفان لبعض استنتاجات وآراء الفرق الإسلامية مع سوء فهم لما فيها. بعبارة أخرى، إن كل ما فيها مجموعة أحكام متهافتة وبعيدة عن منطق التاريخ الفعلي وما فيه.

وفيما يتعلق بالموقف من التاريخ الثقافي بشكل عام والإسلامي بشكل خاص، فقد حصل، بأثر هذه المنهجية المتشددة والمسطحة عند بيكر على تأطير نظري خاص تجاه مفهوم الحضارة العربية (الإسلامية). إذ توصل إلى إن الحضارة العربية مجرد أسطورة متأتية من النظر إلى الدين والحضارة باعتبارهما كلا واحدا أو شيئا واحدا. وقد ألقت هذه الأسطورة بغشاوتها على عيون المؤرخين، وحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي أن الحضارة القديمة قد ظل حاملوها هو حملتها الأصليين، واستمر مسرحها هو مسرحها.

فالإسلام بنظر بيكر هو "الأجنبي الغريب" الذي أراد أن يغزو العالم القديم في مرحلة انهياره، لكنه خضع لاحقا لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو، ولم يستطع أن يجعله عربيا إسلاميا إلا في الظاهر فحسب. وأمثلة ذلك كثيرة، ولعل أهمها هو القانون وفكرة الحقوق. فقد رّتب القانون الروماني ونّظم قبل قيام النبي محمد بدعوته بزمن قليل (دايجست). ونرى أثره الواضح في الشريعة الإسلامية في كل مسالة، حتى ليكاد أن يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يناظره في القانون الروماني. الأمر الذي أدى إلى أن يسري القانون الروماني إلى الشريعة الإسلامية كما سرى الغنوص إلى الدين الإسلامي. واستنتج بيكر في نهاية المطاف بان القرآن باعتباره المصدر الروحي للحضارة الإسلامية، كان يؤثر تأثيرا مضادا للروح الهيليني، في عصر تغلغلت فيه الهيلينية، وفي لحظة تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول (الجزيرة) مما أدى إلى بداية الصراع والتضاد.

إن حصيلة الرؤية التي يقدمها بيكر مبنية على أساس تعارض الشرق والغرب. كما أنها تتناقض مع المقدمة التي قال فيها بان الإسلام لم يؤثر، وان ما قام به هو مجرد أسطورة، وان كل ما صنعه هو مجرد غلاف، وبقي الجوهر كما هو، وأن كل ما فيه يتناقض مع الروح الهيليني. ولنفترض جدلا، انه في خلاف أو صراع مع الروح الهيليني. فالهيلينية مجرد تجربة تاريخية. وهي ليست مثالا أو ضرورة أبدية. لها ما لها وعليها ما عليها.

إن الخلل المنهجي هنا يقوم في أن هذه الرؤية لا تريد أن ترى في التاريخ والثقافة "الصحيحة" شيئا غير الإغريقية والهيلينية(!) مع أن الإغريقية ليست

أوربية، كما أن مقدماتها الثقافية هي "شرق أوسطية". فألف باء الإغريق فينيقية، وحسابها وطبها مصري، وفلكها كلداني، وقانونها بابلي. والحصيلة العامة بهذا الصدد تقوم في أن خلل هذه الرؤية يقوم في انطلاقها من أحكام أيديولوجية مسبقة بعيدة عن الدراسة العلمية الدقيقة. أنها تهدف إلى تقييم وتحديد موقف وليس إلى دراسة وبحث وفهم وإدراك حقيقة الأشياء كما هي. فجميع الشعوب تبدأ من حالة "الصفر" في نموها التاريخي. والخلاف بينها يقوم في كيفية دحرجة هذا "الرقم الفارغ"، أي بأي اتجاه، صوب اليمين أو اليسار. ومع أنها ليست عملية حسابية سهلة، لكنها تقترب من حيث حقيقتها بحقيقة الكمية الحسابية التي لا تقبل الخطأ بمعايير المنطق الرياضي. مع أنها يمكن أن تخضع للغش والخداع في مجرى الحالة العادية للبيع والشراء سواء بمعايير السوق "الشرقي" أو "الغربي".

أما ما يخص مقارنته بصدد القانون اليوناني والشريعة الإسلامية، فان بيكر لا يفهم الفرق الجوهري بين التجربة الرومانية والإسلامية في ميدان الحقوق. فالقانون الروماني يعبّر عن تقاليد ومستويات المرحلة الثقافية الدينية في التطور، بينما الاسلامي هو تعبير عن احد النماذج الرفيعة للمرحلة الدينية السياسية. فالحقوق الرومانية معزولة عن فكرة الحق، بينما تشكل فكرة الحق صلب الحقوق الإسلامية. كما أن أحكامه بهذا الصدد تنم عن جهل مطبق بكيفية ظهور وتبلور وتطور الشريعة الإسلامية ومصادرها وغاياتها. وذلك لأن القانون والفكرة القانونية لها مسارها الخاص في تاريخ الدول والأمم. وبالتالي فليس للشريعة الإسلامية أية علاقة بالقانون الروماني. كل ما في الأمر أن التشابه الظاهري بين أولوية وجوهرية القانون في الإبداع التاريخي للدولة الرومانية والإسلامية يعكس الملامح الخاصة لكل منهما. اذ للقانون الروماني دوره ووظائفه الخاصة في الدولة الرومانية، وينطبق هذا على الخلافة الإسلامية.

الحضارة الإسلامية في المنهج النقدي

يمثل برنارد لويس احد النماذج المتميزة فيما ادعوه بالمنهج النقدي السياسي، أي المنهج الذي يخلط بين رؤيته التاريخية النقدية عبر استبطانها

السياسي، أو بالعكس، أي استبطان الفكرة السياسية للتفسير التاريخي والموقف النقدي.

انطلق برنارد لويس في تحديده لماهية الحضارة الإسلامية مما اسماه بقدرتها المدهشة على التمّثل والدمج والتوليف بين مختلف الثقافات. من هنا قدرتها على طبع جميع الثقافات بطابعها الخاص. كما أن ما يميزها بهذا الصدد هو فكرة ومبد التسامح[1]. لكن الجوهري فيها هو ما اسماه لويس بطابعها الذري الذي يمكن ملاحظته في نمط التفكير والرؤية والفعل والإبداع. والمقصود بالذرية هنا هو النظرة إلى الحياة والكون باعتبارها نوعا من المصادفة الميكانيكية، أو المصادقة السببية للأحداث، أو إدراكها الذري، بدون أدنى ارتباط عضوي بذاتها[2]. فقد أثرت هذه الرؤية على مختلف جوانب الحياة العربية بطرق وأشكال ومستويات مختلفة. فالمسلم العربي لا ينظر إلى مجتمعه كوحدة أو ككل عضوي واحد، بل إلى كيان متكون من أجزاء متداخلة ومنفصلة (دينية، أمم، طبقات) موجودة على ارض فوقها سلطة[3]! ووجدت هذه الذرية انعكاسها في كل من الأدب العربي: لا توجد فيه الملحمة والدراما، وفي القصيدة العربية: ذات أبيات مجزأة، أنها سلسلة جواهر، كل جوهرة قائمة بحد ذاتها، وفي الموسيقى العربية: تطورت بفعل الخيال والتنوع، وتفتقد إلى الهرمونيا، وفي الفن العربي: تطبيقي، ديكوري ويفتقد إلى التشكيلة. وفي التاريخ: قدموا التاريخ كأحداث متقطعة ليست ذات صلة. بل حتى الشخصية جرى رسمها كمجموعة من الصفات، كما هو الحال في جواز السفر المعاصر. أما الحصيلة التي توصل إليها برنارد لويس بهذا الصدد فتقوم فيما اسماه بعدم إدراك العالم الإسلامي وجوده، أو أنه يدرك وجوده فقط بين الأرض والسماء والسلطة[4].

---

(1) Bernard Lewis. The Arab in History. London, 1950, p.14.

(2) Bernard Lewis. The Arab in History. p.141.

(3) Bernard Lewis. The Arab in History. p., 141-142.

(4) لقد أدت هذه الرؤية المنهجية المبنية على اساس تأويل لا يخلو من الاحتراف المبطن للخطط السياسية المحكومة بباطن النفسية اليهودية الصهيونية الحالية. ان فكرته عن التجزئة الجوهرية المميزة للإنسان العربي والعرب وفكرهم الديني والفلسفي والسياسي

إن آراء برنارد لويس تسير عموما ضمن سياق "الاكتشافات" النسبية في مناهج "الأدلة" الأوربية، أي إبداع المناهج الفلسفية والتاريخية للقرن التاسع عشر والعشرين الآوروأمريكي والقائلة بغياب الشخصانية والفردية. ومع كل صعود لمنهج جديد تبرز ملامح الرؤية "الجديدة" للأنا الأوربية في إسقاطاتها الأيديولوجية. من هنا فكرة برنارد لويس عما اسماه بالطابع الجماعي للحضارة والثقافة ونمط التفكير ومن ثم المواقف والقيم والسلوك! وهو استنتاج يتناقض مع فكرته السابقة عن الطابع الذري.

فهو يقول، بأن الحضارة العربية الإسلامية هي جماعية وليست انسانوية. ويمكن العثور عليها في جميع أوجه الفكر الإسلامي ومؤسساته، ولعل أشدها وضوحا يمكن العثور عليه في المثال الإسلامي عن **الإنسان الكامل** و**الدولة الكاملة** (الفاضلة) بوصفه (المثال) معيارا خارجيا ينبغي العمل من اجل التطابق معه عبر المحاكاة أكثر مما عبر تطوير الإمكانات الذاتية الفردية (الشخصية)[1].

إننا نقف هنا أمام صيغة في تفسير الحضارة الإسلامية لا علاقة لها بتاريخها الثقافي. وعموما لا يمكن فهم أية حضارة كبرى دون السير معها في جميع إشكالاتها ومراحلها المفصلية وأثر المرجعيات الأولية في تهذيب وتشذيب رؤيتها وحلولها لإشكاليات وجودها التاريخي. إضافة إلى تناول ما فيها ضمن سياق مرحلتها التاريخية الثقافية. بينما يخلط اغلب أن لم يكن جميع المستشرقين والمستعربين الغربيين بين الرؤية الحديثة وقيمها ومفاهيمها وبين "مثيلاتها" في الحضارة الإسلامية وثقافتها النظرية والعملية. من هنا أما سوء الفهم أو التشويش أو التشويه. فعندما تطرق برنارد لويس إلى ما اسماه بالطابع الذري للحضارة الإسلامية، فانه استمده من وحي خياله المبني على رؤية مسطحة مأخوذة من بعض أفكار المعتزلة (النظّام بشكل خاص) ومن الفكرة الأساسية عند الاشاعرة،

تكمن وراء مشاركة برنارد لويس الاخيرة في تقديم "النصيحة" للسياسة الامريكية في المشرق العربي (تجاه سوريا والعراق بشكل خاص) الى جعلها دويلات عديدة مبنية على اساس العرق والدين والمذهب، باعتبارها صيغة تتجاوب وتستجيب لحقيقة وماهية العرب وفكرهم وتفكيرهم حول انفسهم منذ ان ظهروا على مسرح التاريخ العالمي!

(1) Bernard Lewis. The Arab in History. p.142.

دون أن يفهم حقيقتها كما هي. فما يدعوه هو بهيمنة فكرة "المصادفة السببية" هو ما تطلق عليه تقاليد علم الكلام الإسلامي عبارة "تلازم العادة". وهو خلاف كبير في المعنى والوظيفة والصيغةالمنهجية.

ونفس الشيء يمكن قوله عما اسماه بنظرة المسلم العربي إلى مجتمعه. بمعنى انه يخلط بين مرحلة الانحطاط الثقافي والسياسي للعرب وبين المضمون التاريخي والفكري للعقيدة الإسلامية. فما ضعه يتناقض مع حقيقة الفكرة. بل يمكن القول، بان العكس هو الصحيح. فالفكرة الجوهرية في العقيدة الإسلامية هي فكرة الجماعة والأمة. أما الاختلاف بين الأديان أو العقائد والأمم والطبقات فهي حالة طبيعية لوجود الحضارات والثقافات جميعا. لكن الثقافة الإسلامية خلافا لغيرها قد تكون الوحيدة في التاريخ العالمي التي استطاعت أن تشرك جميع الأديان والأمم والطبقات في عملية تاريخية ثقافية مشتركة. من هنا مشاعر الإرث المشترك بين الشعوب الإسلامية، بمعنى اشتراكها في هذا الرصيد ليس على مستوى الدين والعقائد والثقافة والقومية، بل وعلى مستوى الإحساس الجسدي المباشر والوجدان الباطن.

أما موقفه من الأدب والشعر والموسيقى والتاريخ، فهو الآخر مجاف للوقائع والحقائق التاريخية، كما أنه مبني على أساس رؤية غربية خالصة، تعتقد بان ما لا يوجد عند الأخير مما هو موجود عندها مثلبة أو نقيصة. وهذا جهل بحقيقة الحضارة وخصوصيتها. فالشعر العربي والأدب العربي كانا يعتبران من أفضل خصال العرب. إضافة إلى دورهما التاريخي والثقافي الهائل في بلورة التقاليد الدنيوية والفكرية العميقة. والقصيدة العربية ليست جواهر منفردة. وينطبق هذا على الموسيقى والفنون الأخرى. اذ لكل حضارة مرجعياتها الثقافية الكبرى. ولا معنى لفرض نمط معين على الجميع، لأن "الجميع" كيانات مختلفة. أما موقفه من الفكرة التاريخية فهي جهل محض. اذ ليس هناك ثقافة وحضارة ما قبل الثقافة والحضارة الإسلامية أعارت الاهتمام الكبير والهائل للتاريخ وأحداثه. ولم تترك الثقافة العربية الإسلامية جانبا إلا وأرخت له. أنها كتبت عن تاريخ الدول والملوك والأمم وطبقات العلماء والأدباء والشعراء والمتكلمين والفقهاء والأطباء، باختصار أنها تتبعت تاريخ الثقافة بكل جوانبها. كما أنها الأولى التي

بلورت في تاريخ الفكرة التاريخية فلسفة التاريخ والحضارة، أي كل ما لم تصل إليه الثقافة الغربية إلا بعد قرون عديدة. بعبارة أخرى، إن الفكرة التاريخية بلغت ذروتها في الثقافة العربية الإسلامية، حيث جرى للمرة الأولى في التاريخ العالمي إرساء أسس فلسفة التاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة في (**المقدمة من تاريخ العبر**) لابن خلدون، وعند ابن الأزرق (ت-896) في كتابه (**بدائع السلك في طبائع الملك**).

أما فكرته عن أن المسلمين يدركون وجودهم فقط بين السماء والأرض، فمن غير المعروف إذا كانت هناك طريقة أو حالة أخرى، بالنسبة "للكل" الاجتماعي والقومي والثقافي العام أن يدرك ذاته خارج هذا الثالوث العتيد في الجسد والغريزة، والعقل، والوجدان؟ فالأرض والسماء هما فراش وغطاء الوجود الطبيعي للبشر، أما "الله" فهو الصيغة المتبدلة والمتغيرة للعقائد الكبرى. والخروج الوحيد الممكن بمعايير النسبية المتسامية هي لأولئك الذين يمكنهم الارتقاء إلى مصاف الروح الإنساني الخالص. إضافة لذلك، أن المطلّع الجيد على مجمل الثقافة الإسلامية يدرك أن الوعي الثقافي الاسلامي آنذاك قد تغلغل أيضا بشكل عميق في أعماق الروح والمعرفة العقلية وحدس الوجدان، إضافة إلى اكتشافاته العلمية الكبيرة.

أما موقفه من فكرة النموذج والمثال والإنسان الكامل والمدينة الفاضلة، فأنها أيضا تعكس جهله الكبير بفكرة المثال الإسلامي وفكرة الإنسان الكامل والدولة المثلى. رغم أن هذه الصيغة هي جزء من تجارب الماضي. وهي شيء واحد. وليس بإمكان التاريخ المعاصر التحرر من ثقلها. فالمثال هو على الدوام مشروع أو برنامج أو رؤية تستبق الأحداث وتطبيقها العملي، بما في ذلك في اشد الحالات تذليلا للزمن. وهذا بدوره محتمل الوقوع ضمن سياق التكنولوجيا وليس البدائل الإنسانية الكبرى. فهذه تجارب. ومن ثم لا حقيقة مطلقة فيها.

❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

الباب الثالث

الحضارة الإسلامية
في الفكر الشيعي المعاصر

إن اهتمام المفكرين المسلمين المعاصرين بقضية الحضارة الإسلامية تعكس بقدر واحد اثر ما ادعوه بصيرورة المركزية الإسلامية الحديثة وتأثيرها على وعي الذات (الاسلامي)، وأثر الفكر الغربي في استحواذه على تفسير وتأويل هذه القضية التي لم تعد قضية فكرية أو ثقافية صرف، بل وسياسية واقتصادية وجيوسياسية. فالمركزية الإسلامية المعاصرة، التي يمتد تاريخها إلى منتصف القرن التاسع عشر، قد أخذت بالبروز بوصفها حالة فكرية وأيديولوجية وسياسية مستقلة لها حدودها الخاصة ووعيها الذاتي مع صعود ما يسمى بالإسلام السياسي. الأمر الذي طبع اجتهادها الحديث بنزوع سياسي تراكم لاحقا بإدراك الأبعاد الثقافية فيها. وتوجت هذه الحالة بمحاولات عديدة ومختلفة من حيث تأسيسها وعمقها لماهية الحضارة الإسلامية وأهميتها بالنسبة للمعاصرة. فالمعاصرة تفترض بالضرورة وجود وفاعلية وعي ذاتي يناسبها.

وسوف أتناول هناك بعض الشخصيات النموذجية الكبرى في الفكر الاسلامي المعاصر تشمل إيران وشرق ووسط وغرب العالم العربي. ويدخل فيها الإيراني سيد حسين نصر وعلي شريعتي، أما العرب فهم كل من محمد باقر الصدر وسيد قطب ومالك بن نبي وأنور الجندي وحسن حنفي.

والتيار الشيعي له خصوصيته، لهذا أفردته بباب خاص، مع انه يسير ويتمثل التقاليد الإسلامية العامة الكبرى، وبالأخص ما له علاقة بالتيارات العقلانية والوجدانية الكبرى في الثقافة الإسلامية القديمة والحديثة.

الفصل الأول

فلسفة الرؤية الثقافية السياسية لعلي شريعتي

لقد كانت الهموم الفكرية الكبرى لعلي شريعتي (1933-1977) تصب فيما يمكن دعوته بالنزعة النقدية الشاملة، بمعنى نقد السياسة والفكر والثقافة واللاهوت والمذاهب. وفي كلها كان يهدف إلى تأسيس الفكرة الإصلاحية العقلانية المتداخلة مع وجدان الأفكار الثورية واليسارية للنصف الثاني من القرن العشرين. فهو على خلاف سيد حسين نصر لم يتعمق ويتفلسف في إشكاليات الحضارة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص، إلا أنها كانت على الدوام كائنة في رؤيته ومواقفه النقدية تجاه كافة القضايا التي تناولها مثل نقد النظام الشاهنشاهي وتقليده الفج للنزعات الأوربية والأمريكية، ونقد الحالة الواقعية للثقافة ودور المثقف فيها، ونقد المذهب الشيعي عبر محاولة إرجاعه من "التشيع الصفوي إلى التشيع العلوي"، وأفكاره المتناثرة في مقالاته ومحاضراته عن اليسار والثورية والماركسية وغيرها.

ووجد كل ذلك حصيلته المكثفة في موقفه من التقليد الحضاري وليس تحليل ودراسة إشكاليات الحضارة الغربية والإسلامية. فقد توصل في مجرى بحوثه وتأملاته بهذا الصدد إلى أن تطور الحضارة الغربية والإسلامية يمثلان اتجاهين مختلفين لا يمكن التوفيق بينهما. وأن الحضارة الغربية عظيمة بإنجازاتها لكنها تبقى غريبة عنا. وكل ما فيها جزء منها. فصل الكنيسة عن الدولة، والصراع ضد الدين، ومهاجمة مفكريها وفلاسفتها للنصرانية - كل ذلك أصيل وايجابي، و"نتيجة منطقية"، ومن ثم، فإن "تجربة التاريخ تقف إلى جانبهم"، كما يقول علي شريعتي. وقد ارتبط ذلك بتفضيلهم "الحرية على القيود لا الكفر على الدين". وذلك بسبب "إرجاعهم الدين إلى داخل الكنيسة وإغلاق الرتاج عليها". فقد دفعت مساعي المفكرين للتخلص من البابوية إلى إعلان انتماءهم الأول

للقومية ورفض الدين والتدين. وينطبق ذلك على مواقفهم من كافة القضايا التي ميزت تطور الفكر الأوربي مثل الإقطاع وغيره. وذلك لأن الكنيسة نفسها كانت اكبر إقطاعي في أوربا.

لكن الحالة تختلف بالنسبة للعالم الإسلامي. إذ لا كنيسة ولا رجال دين، إضافة إلى أن الإسلام دين آخر، وظروف أخرى، لا تشبه في شيء حالة العالم النصراني الأوربي، حتى في اشد حالات انحطاط العالم الإسلامي (القرن الثامن عشر والتاسع عشر) أو ما يسمى بعصر الانحطاط الديني.

وبالتالي، فان المقدمات ونتائجها التي أدت إلى تطور أوربا (فصل الكنيسة ومحاربة الدين وما شابه ذلك) حالما جرى أو يجري تطبيقها في العالم الإسلامي فأنها تؤدي إلى نتائج مغايرة تماما. وذلك لأنها تؤدي إلى "تحطيم السد الذي كان يقف حائلا في وجه النفوذ الامبريالي ونفوذ الاستعمار الاقتصادي" كما يقول شريعتي. فالدين الإسلامي هو قوة المناعة الضرورية للعالم الإسلامي. وبالتالي، فإن الفكر الشرقي والإسلامي حالما يأخذ نتاج الفكر الأوربي، والخصائص المميزة لهذا الفكر، فانه لا يفعل إلا على تقليدها. ومن ثم فان كل محاولة لتوظيفها لا يتعدى كونه خداعا ووهما ذاتيا. فالحضارة والثقافة من وجهة نظر علي شريعتي ليست بضاعة تصدر وتستورد. أما الحضارة التي تباع وتشترى، فهي مجرد تكرار مستمر لخدعة تستلفت الأنظار، لكنها كاذبة لا تصل إلى نتيجة أبدا ".

إننا نعثر في هذه الصيغة الحادة على أبعاد سياسية ثقافية ملموسة ودقيقة. ففي نقده ينعكس أولا وقبل كل شيء حالة وطبيعة ونموذج التقليد الإيراني الشاهنشاهي للتجربة الغربية. أنها تجربة كسيحة ومزيفة وتابعة وضيقة. وفِي الوقت نفسه نقف أمام خلطة من تنظير حر وتبرير تقليدي، وجمود وثورة، وحرية واستبداد، وخلل منهجي وحدس سليم!

إن مفارقة الفكرة النقدية في مواقف علي شريعتي من الحضارة تقوم في روحها النقدي السليم والعميق تجاه تقليد الغرب، وفِي الوقت نفسه لا يتعدى البديل أكثر من خطاب ديني إصلاحي ورومانسي في الوقت نفسه. وهذا بدوره لم

يكن معزولا عن حالة الاستبداد والقمع الشامل للحرية في إيران آنذاك، وذروة صعود وهيمنة الفكر اليساري وحركات التحرر والثورة على النطاق العالمي آنذاك. ومن الممكن رؤية هذه النتيجة في أفكار اغلب إن لم يكن جميع المفكرين الإسلاميين المعاصرين.



الفصل الثاني

فلسفة التصدي الحضاري عند محمد باقر الصدر

يكّمل محمد باقر الصدر (1934-1980) ويتكامل مع آراء ومواقف علي شريعتي بصدد الموقف من الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، رغم اختلافهما الكبير من حيث المنهج والتحصيل العلمي والتجربة السياسية والثقافية[1]. فكلاهما

(1) يعتبر الشهيد محمد باقر الصدر (قتل غدرا عام 1980) من بين أكثر المفكرين تأثيرا من الناحية الروحية والمعنوية والنظرية في الحركات الإسلامية المعاصرة بشكل عام والشيعية منها بالأخص. بل يمكن اعتباره من بين المؤسسين الكبار "للإسلام السياسي" المعاصر. وقد اعدم في العراق لأسباب سياسية ارتبطت بالمخاوف التي أثارتها الثورة الإسلامية في إيران، وتوجس إمكانية ظهور "خميني جديد" في شخصه. وتعتبر كتبه "فلسفتنا" و"اقتصادنا" من بين أهم مؤلفاته الفكرية. وقد كان لها وقعا وتأثير كبيرا وما يزال بالنسبة للحركات السياسية الإسلامية (الشيعية منها بالأخص). ومع أن الصدر ينتمي من حيث الرؤية المذهبية إلى تيار الشيعة الإمامية (الاثني عشرية) إلا أن مفاهيمه الفلسفية والدينية والسياسية تتعدى حدود المذهبية الضيقة، وتقترب في المجال السياسي والرؤية الحضارية من فكر الإخوان المسلمين. وقد كانت كتاباته المشار إليها علاه نتاجا للصراع الفكري والأيديولوجي الدائر في العالم العربي في ستينيات القرن العشرين بين التيار الماركسي والتيار الإسلامي. لهذا نعثر في تسميات مؤلفاته الأساسية على "مصادر الماركسية الثلاث"، أي الفلسفة والاقتصاد والسياسة. وهو أمر يشير إلى التحول الفكري الكبير في المدرسة التي أنشأها الصدر. بمعنى توجيه البحث الفكري صوب القضايا المثيرة، ومواجهة الأفكار السائدة بالفكر الإسلامي وتراثه. وقد تميزت كتاباته بنزعة نقدية شديدة للماركسية السائدة آنذاك. وهي ماركسية مبتذلة في اغلبها. الأمر الذي طبع مضمونها الخاص. فالصدر لم يعتمد في نقده على دراسة الأصول الماركسية ولا تراثها الفلسفي ولا مدارس الاقتصاد التاريخية الكبرى، بل اكتفي بفتات الماركسية المبتذلة عند الشيوعيين العرب والعراقيين بشكل خاص، أي الأكثر تخلفا وبدائية في مجال التنظير والتفكير. وعموما هي كتابات ليست عميقة ومليئة بالتكرار والاجترار. لكنها جريئة ضمن سياق المرحلة ومستوى الوعي النظري. لكن الصدر لم يكتف بالنقد الأيديولوجي والمعرفي، بل وحاول تقديم "رؤية بديلة" تستند إلى ما اسماه "بالرؤية الإسلامية

تعرضا إلى الحصار والمضايقة والسجن والقتل. وإذا كان موت شريعتي بطيئا وهو أشد أنواع العذاب من جانب النظام الشاهنشاهي، فان الصدر تعرض إلى قتل بشع من جانب الدكتاتورية الصدامية قل نظيره. وكلاهما واجه الموت بإرادة صلبة، بحيث يمكن النظر إلى مواجهة الصدر للموت وتحديه النظام برسالة هي الأعمق والأجمل في صور التحدي والإرادة الشجاعة[1].

ففي هذه الخاتمة تنعكس صيرورة الشخصية ومواقفها ونمط تفكيرها. فإذا كان شريعتي متسامحا إصلاحيا منفتحا جميل العبارة والمعنى متجانسا في الأقوال والأعمال، فان الصدر، وهو سليل العائلة الدينية والمتربي بتقاليد الحوزة الدينية (الشيعية) النجفية، يتميز باللين والقوة، وعمق التفكير وتقاليده الفقهية والفلسفية المميزة للمدارس الشيعية على امتداد تاريخها. من هنا أولوية الفكرة الأصولية عند الصدر، التي وجدت انعكاسها في توسعه وتعمقه في علوم أصول الدين واجتهاده الكبير والأصيل فيه. ووجد ذلك تعبيره المتميز والفريد من نوعه بتطويع حصيلة الفقه والفلسفة صوب القضايا الفكرية السياسية الملتهبة آنذاك. بمعنى جعل الحصيلة النظرية لعلم أصول الدين جزء من الفكرة العملية السياسية، كما كان الحال فيما مضى بالنسبة لتقاليد المعتزلة الكبار.

ونعثر على اثر التربية الفكرية الدينية وحصيلة الرؤية الفلسفية والسياسية في

الخالصة". وجمعت بعض مقالاته الأساسية بهذا الصدد في كتاب طبع تحت عنوان "الإسلام يقود الحياة". حيث تصب آراءه في الإطار العام ضمن التيار المجدد والإصلاحي للفكر الإسلامي الشيعي. كما يمكن اعتباره من بين المؤسسين "للثورية الشيعية". ويمكن تقييم فكر الصدر على انه مدرسة متميزة في محاولاتها تجديد الفكر الإسلامي في مختلف الميادين استنادا إلى تراث الإسلام فقط. مع أن نزوعه هذا لا يتسم بالانغلاق.

(1) لقد أبرزت في الكلمة التي طلبت مني الجهات المعنية بمناسبة نصب تمثال الصدر في معهد العلاقات الدولية في جامعة موسكو التابعة لوزارة الخارجية الروسية، قبل سنوات، على هذا الجانب أكثر من غيره في شخصية وإبداع محمد باقر الصدر. وهي كذاك بالفعل. ففي تحديه الدكتاتورية والموت كشف عن موت الدكتاتورية المحتوم وأثر ما كانت تدعوه الفكرة الإسلامية عن جوهرية الوحدة الدائمة للعلم والعمل، أو النظرية والتطبيق كما نقول اليوم.

كتبه الأكثر شيوعا وشهرة وهما (فلسفتنا) و(اقتصادنا) وما كان يخطط له من كتاب (سياستنا) كما لو انه يحاكي مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة (الفلسفة، والاقتصاد السياسي، والنظرية الاشتراكية). وهي محاكاة واقعية وذلك لان مؤلفاته المذكورة أعلاه كانت موجهة أساسا لنقد الماركسية في مجال فلسفتها "المادية التاريخية والديالكتيكية"، "والاقتصاد السياسي"، والنظرية السياسية "للاشتراكية العلمية". وبغض النظر عن شهرة هذه المؤلفات وأثرها الكبير في بلورة الفكرة السياسية الإسلامية الحديثة، اذ بقي الصدر في إطار الفكرة النظرية اسلاميا بحتا لا علاقة له بالمذاهب، كما ظل شيعيا متجانسا في الموقف الوجداني والأخلاقي من التاريخ السياسي للإسلام، إلا أنها ظلت ضعيفة وباهتة من حيث مستواها النقدي للماركسية. وذلك لأنه، خلافا لشريعتي، لم يطلع على الأصول، بل على الكتابات العربية المترجمة والمؤلفة من جانب الشيوعيين العرب بشكل عام والعراقيين بشكل خاص. وهي أتعس وأسخف أنواع الماركسية من حيث تأصيلها وتأسيسها النظري. ولا غرابة في الأمر! فقد كان القادة الشيوعيين في العراق شبه أميين، اغلبهم لم ينهي المدرسة الابتدائية! و"قائده" الأخير ليس أميا فقط، بل وليس عربيا، ولم يكتب في مجرى قيادته للحزب على مدار عقود من الزمن، مقال واحد، بل ولا حتى خاطرة من ثلاثة اسطر!!

ضمن هذا السياق كان نقد الصدر "للماركسية" سليما، لكنه لا علاقة له بماركسية ماركس. انه نقد فكري وسياسي للفكرة الشيوعية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، تسعى للبرهنة على أن أخذ الأفكار الأجنبية لا يمكنها أن تكون بديلا للموقف الذاتي من إشكاليات التاريخ والمصالح. وهي فكرة سليمة رغم سطحية النقد الصدري، بمعنى أنها تسعى لفك الحبل السري لطفولة الشيوعية العربية (العراقية) عن أمها الغربية، والتعامل بالتالي مع الواقع "بعقل إسلامي"، أي بمعايير المنهج الاسلامي والفكرة الإسلامية.

ووجدت هذه الفكرة المنهجية التي عمل عليها طويلا تطبيقها في الموقف الحاد من الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، بمعنى بلورة الموقف السياسي الثقافي وليس تحليلهما بمعايير الفكرة التاريخية أو الثقافية أو الفلسفية بما في

ذلك التأملية. وقد وضع أغلب أفكاره في الكتاب الذي ظهر تحت عنوان **(الإسلام يقود الحياة)**. من هنا موقفه القائل، بان "أي بناء حضاري جديد ملزم أن يدخل في الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتركيبها العقائدي والتاريخي... فحركة الأمة كلها شرط أساسي لنجاح أي عملية بناء حضاري جديد واع ومعركة شاملة ضد التخلف، لان حركتها تعبير عن نموها ونمو إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية. وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن لأي منهج أو صيغ محنطة أن تغير من الواقع شيئا". وهي فكرة سليمة من الناحية المجردة. وحالما يجري تطبيقها العملي، فإنها تتخذ الصيغة التالية: "إن الإنسان المسلم يتميز بتربية ثقافية وتاريخية وعقائدية خاصة تجعل منه كيانا مغلقا أمام كل التيارات الفكرية الغربية. وذلك لأن الإسلام يشكل أهم عناصر هذه النفسية المصهورة في أعماقه. ولا يغير من هذه الحقيقة ضعف إيمانه الحالي ومستوى الانحراف فيه وفراغ الإسلام من محتواه الثوري"، وذلك لأن الإسلام كان وما يزال يشكل "عاملا سلبيا تجاه أي إطار حضاري أو نظام اجتماعي لا ينبثق فكريا وأيديولوجيا من الإسلام". وبالتالي، فإن المثال الإسلامي، هو الوحيد الذي بإمكانه أن يثير وينظم ويوجه قوى الجماهير نحو الإبداع. فجميع المذاهب من ديمقراطية واشتراكية ومادية وشيوعية وغيرها "قد مارسها الإنسان خارج العالم الإسلامي وتجسدت في أشكال مختلفة واتخذت صيغا متفاوتة، ولهذا فهي لا توحي إلى الفرد المسلم بصورة محددة واضحة المعالم، بل انه يجد اشد الحكومات تعسفا ودكتاتورية تحمل كلمة الديمقراطية كجزء من اسم الدولة، ويجد اشد الحكومات دورانا في الفلك الاشتراكي تعاني من تمايزات لا حد لها... إن كل هذا التنوع في مجال الممارسة لتلك المفاهيم والشعارات لا يساعد الفرد المسلم على أن يحدد في نفسه مثالا واضحا وصورة دقيقة لما يراد منه أن يساهم في بنائه". ففي كتاب **(فلسفتنا)** يشير إلى ما يلي: "طالما اقلق وما يزال يقلق الإنسانية هو الإجابة على السؤال التالي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟ وفي إجابته على هذا السؤال قال "إن الإسلام سبق وان قدم مثالا واضحا للبناء الاجتماعي الحضاري". وانه قام "بتجربة من أروع النظم الاجتماعية وانجحها. ثم عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيين أو كاد وبقيت التجربة في رحمة أناس لم ينضج الإسلام في نفوسهم

ولم يملأ أرواحهم بروحه فعجزت من الصمود والبقاء. انقرض الكيان الإسلامي وبقي نظام الإسلام فكرة في ذهن الأمة الإسلامية، وعقيدة في قلوب المسلمين، وأملا يسعى لتحقيقه أبناء المجاهدين".

إن كل ذلك ليس معزولا، حسب تصور الصدر، عما اسماه بسلوك وسياسة الكولونيالية الغربية الأوربية تجاه العالم الإسلامي، الذي أدى إلى بلورة "شعور نفسي خاص تعيشه الأمة الإسلامية تجاه الاستعمار يتسم بالشك والاتهام ويخلق نوعا من الانكماش لديها من المعطيات التنظيمية للإنسان الأوربي". وتوصل بأثر هذه الرؤية التاريخية السياسية إلى مقارنة ثقافية متضادة بين الإنسان المسلم والإنسان الغربي الأوربي، تعيد وتستنسخ من حيث الجوهر الأفكار الغربية المتطرفة نفسها ولكن بغلاف إسلامي. فالإنسان الأوربي، كما يقول الصدر "ينظر إلى الأرض دائما لا إلى السماء. حتى المسيحية، بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان على مدار قرون من الزمن، لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية فيه. وبدلا من أن ترفع نظرها إلى السماء استطاع أن ينزل اله المسيحية إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي. ودفع هذه الفكرة صوب الغلو التأويلي المجرد عندما وجد في فكار داورن وماركس مجرد محاولات "لاستنزال الله إلى الأرض" .وبالضد من ذلك نرى الإنسان "الشرقي المسلم قد ربته رسالات السماء وعاشت في بلاده، ومر بتربية مديدة على يد الإسلام ينظر بطبيعته إلى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض، ويؤخذ بعالم الغيب قبل أن يؤخذ بعالم المادة المحسوس"، وإن الإنسان المسلم بفعل "غيبيته العميقة" الراسخة في مزاجه أدى إلى "تحديد قوة إغراء المادة له وقابليتها على إثارته".

من كل ما سبق يبدو جليا منهج التضاد الشامل بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني على مستوى الفكر والثقافة والعقائد والشخصية التاريخية والقيم الروحية والأخلاقية وحصيلة كل ذلك في تباين واختلاف وتضاد الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. إنهما ليس فقط لم ولن يلتقيا، بل ولا ينفك الصراع الأبدي بينهما. وبالتالي، فإن عناصر ومقدمات الحضارة الإسلامية لا يمكنها أن تكون إلا الإسلام بسبب خصوصية التربية السيكولوجية والتاريخية للمسلم. وأن الأداة الرئيسية لتجسيد هذه الحضارة الآن هي الدولة الإسلامية بوصفها هدفا

مطلقا ووسيلة "لتضع الله هدفا للمسيرة الإسلامية وتطرح صفات الله وأخلاقه كمعالم لهذا الهدف". إننا نقف هنا أمام حصيلة تعيد أفكار ومواقف سيد قطب التي وضعها في (**معالم على الطريق**) مع فارق اللغة والتأسيس، اي نوعية الخطاب الفكري لا غير وليس مضمونه الفعلي.

اذ نعثر عند الصدر على نقد واقعي ولكن بدون بديل واقعي. اذ تغلب عليه وفيه الصيغة المجردة والمثالية في النقد والبدائل كما في أقواله عن التجربة الإسلامية الفريدة وديمومتها الأبدية رغم فشلها السريع بمقاييس الإسلام المحمدي. كما تتضمن آراءه على أحكام ومواقف مجردة وجازمة وقاطعة ومثالية، رغم تعارضها الصريح مع كل معطيات الماضي والحاضر، كما في موقفه من "الإنسان المسلم" و"نظرته الدائمة للسماء"، و"ابتعاده عن المادة" وما شابه ذلك من أحكام تتعارض بصورة صارخة مع الواقع القديم والمعاصر.

فاغلب التأريخ المتعلق بسلوك الخلفاء والفقهاء وعلماء الدين وغيرهم منذ بدء الخلافة، بما في ذلك عند الراشدين كما هو الحال عند عثمان بن عفان، يشير على عكس الصورة التي يقدمها الصدر. فقد كان تاريخه منذ البدء لا يخلو من نفسية وذهنية الغنيمة. ولاحقا، في مجرى عقدين من الزمن تحولت إلى نمط عادي في الإمبراطوريات العادية. وأول ملامحها القوية ظهرت في مجرى الثأر لعثمان ودمه. بمعنى الثأر للدم وليس للعقيدة أو الفكرة المتسامية أو مبادئ الحق والعدالة. وهكذا إلى الآن! وفي مجرى كل قرن انحطاط اكبر. كما تحتوي هذه المواقف والأحكام على فكرة "خطرة" بالنسبة لماهية وحقيقة الإسلام ونظامه السياسي والاجتماعي. ففيها يبدو كل تاريخ الإسلام مجرد خروج على حقيقة الإسلام. أما التجارب الحديث فإنها لا تمثل استثناء بهذا الصدد. وتجربة العراق الحالية أيضا تصب بهذا الصدد. فأكثر الشخصيات خروجا على موقف الإسلام الحق، ونفسية السرقة وامتهان ابسط المواقف الأخلاقية والاجتماعية والوطنية هي من نصيب "الإسلاميين". ومن الناحية المجردة والدقيقة، لم يمثل حقيقة الإسلام بهذا الصدد سوى المتصوفة الكبار.

والحصيلة التي يمكن التوصل إليها فيما يتعلق بتضاد الإنسان المسلم والإنسان الغربي، والثقافة والحضارة الإسلامية مع الغربية تكشف عما يمكن

دعوته بحسد التخلف. فقد كانت هذه النظرة أوربية نصرانية خالصة في موقفها من الإسلام، كما هو جلي في تصوراتهم إثناء وبعد الحروب الصليبية. بينما انقلبت في القرن التاسع عشر- العشرين. اذ أصبح الشرق مجرد زهد ودين وإيمان وميتافيزيقيا ولاهوت وتصوف وروح وسماء! والغرب بالعكس! عقل وحكمة وعلم ومعرفة وإنسانية ومادية. بعبارة أخرى، إننا نقف أمام فكرة مقلوبة وأيديولوجية لما هو شائع في الفكر "الاستعماري". كما أنها تتعارض مع أفكاره التي روج لها في (**فلسفتنا**) و(**اقتصادنا**) عن "حب الذات" المميزة لفطرة الإنسان، التي لا يمكن القضاء عليها، بل يمكن تهذيبها عبر ربطها بقيم أخلاقية، وهي فكرة جامعة للأمم والديانات جميعا.

إن الصفة العامة للتيارات الإسلامية الأساسية في موقفها من الحضارة والفكرة الحضارية والبديل الحضاري تشترك، رغم تباينها في الأسلوب والرؤية والتفسير والتأسيس، بأن كل منهم يكمل الآخر. بمعنى أن الاجتهاد فيه من طينة واحدة. وفي حصيلتها التاريخية تمثل رد فعل على النكوص الحضاري الإسلامي وانعدام مبادرته التاريخية. من هنا نوعية الانقلاب في تمثل التاريخ الفكري العربي نفسه ونتائجه بالشكل الذي يجعله حلقة منفية في فكرة البدائل. ومن الممكن رؤية ذلك على مستوى ونوعية الاختلاف بينها وبين فكرة الإعجاب المتسامي بالعقلانية الأوربية في بداية عصر النهضة العربية الحديثة. الأمر الذي طبع حتى أكثرها نقدية وعقلية بطابع التهافت في الآراء الجازمة، والأحكام الانتقائية، وتشابه المواقف بسبب غلبة النظرة اللاهوتية والدينية "للحضارة الغربية" بمعزل عن مراحل وطبيعة التطور التاريخي "للغرب" نفسه والعالمي ككل. وهذا بدوره يعكس حالة من حالات الاغتراب العقلي والثقافي التي تعتقد بان النواقص الفعلية في "الحضارة الغربية" دليلا على فشلها وغروبها وزوالها وموتها. بمعنى أنها لا تستطيع إدراك الحقيقة القائلة، بان "الحضارة الغربية" هي مجرد إحدى التجارب التاريخية الإنسانية. وأنها محكومة في مسارها **بنفس قانون التاريخ العالمي ومنطق الثقافة الذاتي**. وبالتالي، فان كل ما فيها هو مظاهر لحالات الانتقال من حالة ثقافية إلى أخرى وليس بسبب عناصرها "الغربية".

إن انعدام هذا الإدراك هو الذي حدد ويحدد الثنائية المتضادة "للشرق"

و"الغرب". وهي حالة تطبع تفكير المركزيات الثقافية، وبالأخص في حال تباينها التاريخي. ومن ثم تلاشي أو انعدام الإقرار بفكرة التنوع الحضاري والتباين الضروري في نوعية التجارب الذاتية ومفارقات الاحتمال العقلاني. ومن الممكن العثور على إحدى الصيغ النموذجية لهذا النمط من التفكير والتنظير عند محمد باقر الصدر، وبالأخص عما اسماه بالعامل السلبي تجاه تجربة الغرب والنظم المستوردة. فقد انطلق محمد باقر الصدر من مسلمة أيديولوجية تقول، بان الإسلام هو الدرع الحامي للكيان الإسلامي في وقوفه "موقفا هجوميا ضد الغرب ومناقضا له". ووضع هذه المسلمة في صلب الحكم القائل، بأنه "ليس هناك من مستقبل للشعوب الإسلامية خارج الإسلام، وان مصيرها بمصيره"، أي على درجة إيمانها به. وهو حكم ليس جديد بحد ذاته. إذ إننا نعثر على نماذجه المتنوعة والمتعددة في فكرة صراع الشرق والغرب وتضادهما الكامل. ومفارقة الظاهرة في أن هذه الفكرة من حيث التأسيس والدعاية ذات أصول أوربية غربية. كما أن لها رصيدها التاريخي القديم الذي عادة ما يجري تفسيره وتأويله وتغليفه بأنماط جديدة. مع أن فكرة تعارض الشرق والغرب هي فكرة القوة والضعف والمواجهة والتعارض والتضاد، أي أنها فكرة نفسية أيديولوجية، تعكس طبيعة الثقافة الجزئية والعرضية والمتحزبة والضيقة. وليس مصادفة أن نعثر عليها في مراحل الصعود والسقوط عند القوى المتصارعة. بينما تنتفي في حالات النضج. وبالأخص في الثقافات التي يبلغ نموها الحضاري نموذج الشمول المتسامي (قبل الانحدار). وقد تكون الثقافة الإسلامية في أوج تطورها الحضاري نموذجا لذلك. مع أن الثقافة الإسلامية منذ البدء تميزت بأبعاد إنسانية وثقافية خالصة. أما في الغرب الأوربي فإنها اتجهت بنحو آخر.

إلا أن هذا التعارض الحاد بين "الشرق" و"الغرب"، بين "عالم الإسلام" و"عالم النصرانية" المميزة لأغلبية التيارات الإسلامية المعاصرة يعكس، إضافة إلى بقايا ومخلفات الماضي، حالة المواجهة التي ميزت صعود الكولونيالية الأوربية الحديثة وهيمنة مركزيتها الثقافية وبالأخص في مجرى القرون الثلاثة الأخيرة (الثامن عشر - العشرين). من هنا يمكن فهم الحماس الوجداني الذي رافق انتصار "الثورة الإسلامية" في إيران (1978-1979) التي وجد فيها

محمد باقر الصدر، إلى جانب فكرة بناء الجمهورية الإسلامية، "قاعدة للإشعاع على العالم الإسلامي والعالم كله في لحظات عصيبة من تاريخ هذه الإنسانية، تتلفت فيها كل شعوب العالم الإسلامي إلى المنقذ من هيمنة الإنسان الأوربي والغربي وحضارته المستغلة، وتتحسس فيها كل شعوب العالم بحاجة ماسة إلى رسالة تضع حدا لاستغلال الإنسان للإنسان"[1]. إن مضمون هذا الموقف يقوم في السعي لوضع النفس بالضد من "الحضارة الغربية" بشكل عام، انطلاقا من أن "وعي الذات الإسلامي" و"الاعتراف بالإسلام قائدا للحياة" و"خيارا جماهيريا واعيا" و"منهجا للحياة"، هو التحدي الشامل "لأسس الحضارة الغربية وأيديولوجيتها الحضارية"[2]. وذلك لأن "أي بناء حضاري جديد ملزم أن يدخل في الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتركيبها العقائدي والتاريخي" كما يقول محمد باقر الصدر. وذلك، لأن "حركة الأمة كلها شرط أساسي لنجاح أي عملية بناء حضاري جديد واع ومعركة شاملة ضد التخلف". والسبب يقوم في أن "حركة الأمة" هي "تعبير عن نموها ونمو إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية. وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن لأي منهج أو صيغ محنطة أن تغير من الواقع شيئا"[3]. وهي فكرة سليمة من الناحية المجردة. وينطبق هذا على استنتاجه القائل، بأن "الإنسان المسلم يتميز بتربية ثقافية وتاريخية وعقائدية خاصة تجعل منه كيانا مغلقا أمام كل التيارات الفكرية الغربية. وذلك لأن الإسلام يشكل أهم عناصر هذه النفسية المصهورة في أعماقه. ولا يغير من هذه الحقيقة ضعف إيمانه الحالي ومستوى الانحراف فيه وفراغ الإسلام من محتواه الثوري. وذلك لأن الإسلام كان وما يزال يشكل "عاملا سلبيا تجاه أي إطار حضاري أو نظام اجتماعي لا ينبثق فكريا وأيديولوجيا من الإسلام"[4]. وبالتالي، فان "المثال الإسلامي هو الوحيد الذي بإمكانه أن يثير وينظم ويوجه قوى الجماهير نحو الإبداع". ومن ثم، فان عناصر ومقدمات الحضارة الإسلامية البديلة لا يمكنها

(1) محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، طهران، 1403 هجرية، ط2، ص7.

(2) محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص25.

(3) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص192.

(4) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص192-194.

أن تكون إلا الإسلام بسبب خصوصية التربية السيكولوجية والتاريخية للمسلم. وإن الأداة الرئيسية لتجسيد هذه الحضارة الآن هي الدولة الإسلامية بوصفها هدفا مطلقا ووسيلة "لتضع الله هدفا للمسيرة الإسلامية وتطرح صفات الله وأخلاقه كمعالم لهذا الهدف"[1].

ووضع هذه الفكرة السليمة بحد ذاتها، والمتحجرة بالمعنى التاريخي الثقافي والمستقبلي، في موقفه القائل، بأن جميع المذاهب الديمقراطية والاشتراكية والمادية والشيوعية وغيرها "قد مارسها الإنسان خارج العالم الإسلامي وتجسدت في أشكال مختلفة واتخذت صيغا متفاوتة. ولهذا فهي لا توحي إلى الفرد المسلم بصورة محددة واضحة المعالم، بل انه يجد اشد الحكومات تعسفا ودكتاتورية تحمل كلمة الديمقراطية كجزء من اسم الدولة، ويجد اشد الحكومات دورانا في الفلك الاشتراكي تعاني من تمايزات لا حد لها... إن كل هذا التنوع في مجال الممارسة لتلك المفاهيم والشعارات لا يساعد الفرد المسلم على أن يحدد في نفسه مثالا واضحا وصورة دقيقة لما يراد منه أن يساهم في بنائه"[2]. بينما نراه يشير في كتاب (فلسفتنا) إلى انه "طالما اقلق وما يزال يقلق الإنسانية هو الإجابة على السؤال التالي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟". وفي معرض إجابته على هذا السؤال قال "بأن الإسلام سبق وأن قدم مثالا واضحا للبناء الاجتماعي الحضاري"، وانه قام "بتجربة من أروع النظم الاجتماعية وأنجحها. ثم عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيين أو كاد وبقيت التجربة في رحمة أناس لم ينضج الإسلام في نفوسهم ولم يملأ أرواحهم بروحه فعجزت من الصمود والبقاء". عندها انقرض الكيان الإسلامي وبقي نظام الإسلام فكرة في ذهن الأمة الإسلامية، وعقيدة في قلوب المسلمين، وأملا يسعى لتحقيقه أبناءه المجاهدين"[3].

إننا نقف هنا أمام صيغ خطابية خالصة، ترجع مسار التاريخ وصراعه

(1) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص178.
(2) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص197.
(3) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، 1379 هجرية، ص13.

ومشكلاته إلى حالة نفسية فردية بسيطة، تقول، بان العالم سيكون فاضلا لو أن كل ما فيه من بشر فضلاء. وهي دون شك فكرة سليمة، لكنه لا علاقة لها بالواقع والتاريخ والمستقبل. أما أحكامه العامة المشار إليها أعلاه، فأنها تخلط بين الفكرة الاجتماعية الاقتصادية السياسية وفكرة البناء الحضاري. أما بصدد ماضي وحالة الإسلام "النموذجية" و"الأرقى" و"الأكثر نجاحا في التاريخ الإنساني"، فان من الصعب التدليل عليها حالما يجري النظر إلى التاريخ بمعايير الحقائق والوقائع وليس الأحكام اللاهوتية والأيديولوجية الصرف. وذلك لأن "الزمن الذهبي" للإسلام، بما في ذلك في كل مراحله ولحظاته هو مجرد عملية تاريخية وواقعية تحتوي على كل المتناقضات بوصفها الحالة الطبيعية لوجود الإنسان والجماعة والأمة والدولة والفكر والتفكر. إذ لم تخل أجمل لحظات التاريخ الاسلامي الأولية من نفسية وذهنية الغنائم. وفي مجرى عقدين من الزمن للخلافة الأولى تحولت إلى نمط عادي كما هو الحال في الإمبراطوريات العادية. وجرت أولى ملامحها القوية في مجرى الثأر لعثمان ودمه. فقد كان الثأر للدم وليس للعقيدة أو الفكرة المتسامية أو مبادئ الحق والعدالة. وهكذا إلى الآن! وفي مجرى كل قرن انحطاط أكبر. أما التوصل إلى أن تاريخ الإسلام اللاحق، ما بعد النبوة كان خروجا على حقيقته، فان ذلك يعني انه في كله مجرد خروج على حقيقة الإسلام. من هنا أيضا يمكن فهم التصور القائل، بأن تاريخ الإسلام كله، بما في ذلك مرحلة خلافة الراشدين لا تستنفذ حقيقة الفكرة الإسلامية بهذا الصدد. وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للحديث عن نموذج امثل وانجح في التاريخ العالمي، وموجه وحيد "للمسلم" فيما يتعلق بالبدائل الحالية والمستقبلية.

أما الاستنتاج الذي توصل إليه محمد باقر الصدر عن أن "شعور الإنسان المسلم المغلق" تجاه الحضارة الأوربية وثقافتها، مرتبط بسلوك وسياسة الكولونيالية الغربية الأوربية تجاه العالم الإسلامي، الذي أدى إلى بلورة "شعور نفسي خاص تعيشه الأمة الإسلامية تجاه الاستعمار يتسم بالشك والاتهام ويخلق نوعا من الانكماش لديها من المعطيات التنظيمية للإنسان الأوربي"[1]، فانه لا

(1) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص199.

يؤسس لفكرة البدائل. انه ينمي شعور الانغلاق والدونية، وليس نفسية وذهنية الانفتاح على النفس أولا من اجل العمل بمعايير الرؤية العقلانية والمستقبلية. وعدم إدراك هذه الحقيقة هو القائم في أساس اللوحة العقائدية الصرف عن التناقض الحاد والأبدي بين "الشرق" و"الغرب"، بين "الإنسان المسلم والإنسان الغربي الأوربي". ووضع هذه العلاقة بهيئة ثنائية متناقضة وعدائية مبنية على أساس "مادية الغرب والإنسان الأوربي" و"روحية وغيبية الإسلام والإنسان المسلم". فهو يعتقد، بأن "الإنسان الأوربي ينظر إلى الأرض دائما لا إلى السماء. حتى المسيحية، بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان على مدار قرون من الزمن، لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية فيه. وبدلا من أن ترفع نظره إلى السماء استطاع أن ينزل اله المسيحية إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي"[1]. وقد بلغت هذه الشخصية ذروتها في أفكار داورن وماركس بوصفها محاولات "لاستنزال الله إلى الأرض"[2]. وعلى العكس من ذلك، يقف "الإنسان الشرقي المسلم" الذي "ربته رسالات السماء وعاشت في بلاده ومرّ بتربية مديدة على يد الإسلام ينظر بطبيعته إلى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض، ويؤخذ بعالم الغيب قبل أن يؤخذ بعالم المادة المحسوس"[3]. أما اثر هذه "الغيبية العميقة" الراسخة في مزاج الإنسان المسلم، فقد أدت إلى "تحديد قوة إغراء المادة له وقابليتها على إثارته"[4].

وفيما لو تجاوزنا الوقائع والحقائق التي يمكن العثور عليها في كتب التاريخ بمختلف فنونه، من سلوك الخلفاء والفقهاء وعلماء الدين (النخبة) و"طليعة الأمة"، فان كل وقائع التاريخ الفعلي تشير إلى عكس ذلك. وعموما إننا نقف هنا أمام ما يمكن دعوته بحسد التخلف. فقد كانت هذه النظرة أوربية نصرانية خالصة في موقفها من الإسلام كما هو جلي ما قبل وزمن وبعد الحروب الصليبية. بينما انقلبت في القرن التاسع عشر- العشرين. حيث أصبح الشرق مجرد

(1) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص204.
(2) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص204-205.
(3) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص206.
(4) الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص206.

زهد ودين وإيمان وميتافيزيقيا ولاهوت وتصوف وروح! أما الغرب فهو عالم العقل والحكمة والعلم والمعرفة والإنسانية والمادية. بعبارة أخرى، إننا نقف أمام فكرة مقلوبة وأيديولوجية لما هو شائع في الفكر "الاستعماري". كما أنها تتعارض مع أفكاره التي روج لها في (فلسفتنا) و(اقتصادنا) عن "حب الذات" المميزة لفطرة الإنسان، التي لا يمكن القضاء عليها، بل يمكن تهذيبها عبر ربطها بقيم أخلاقية. بعبارة أخرى، إن هذه الفكرة وأمثالها المميزة لجميع التيارات الإسلامية المعاصرة بصدد قضية الحضارة والموقف من الغرب الأوربي تقوم في عدم استطاعتها الخروج من ثنائية الشرق-غرب بوصفها إشكالية الوجود التاريخي والثقافي للأمم. ومن ثم لم تستطع التحرر من ثقل الذهنية اللاهوتية أو الدينية. وبالتالي، ظلت رغم بعض انجازاتها النظرية العميقة، معرضة للتذبذب. مما يعكس طابعها التأملي العابر أو المتأثر بالأحداث أكثر مما هي نتاج رؤية فلسفية منطقية وتاريخية عميقة ومستقلة من حيث تأسيسها الذاتي. وذلك لان ما يسمى بالرجوع إلى حقيقة "الحضارة الإسلامية" هو مجرد نفخ في رماد أو وهم جديد. وليس مصادفة أن لا نعثر في الفكر الاسلامي الحديث المهموم بفكرة الحضارة والصراع الحضاري والحضارة الإسلامية، على دراسة محترفة حول فلسفة الحضارة الإسلامية. أما الأبحاث التاريخية عنها ففي اغلبها مجرد تجميع واستعراض لكتابات القدماء. بمعنى أنها تفتقد إلى الرؤية المنطقية وفلسفة التاريخ الثقافي وفلسفة الحضارة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. أما إن البدائل الإسلامية بصدد قضية الصراع الحضاري والبدائل الحضارية، فأنها تعكس مستوى وعيها النظري والعملي الذاتي. وهو وعي لم يتقن بعد فنون مواجهة النفس وجها لوجه. ومازالت هذه الصفة طاغية على الثقافة العربية ككل. أنها لم تتقن بعد صياغة حدودها العقلانية. في هذه الأخيرة فقط يمكن للروح الاجتماعي بكافة تياراته أن يبدع ما هو مناسب لإنقاذ العالم العربي من سقوطه في هوة اللاعقلانية التي آلت إليها الراديكالية السياسية. بمعنى عدم قدرتها على تأسيس وصنع كيانها الحضاري المستقل. وذلك لأن صنع الكيان الحضاري يفترض تأسيس منظومة ثقافية لها مرجعياتها الكبرى. من هنا يمكن فهم التناقض البارز بين الأهداف النهائية المعلنة وكيفية استيعابها للمهمات العملية (السياسية) الراهنة. كما نعثر عليها في طوباوية

الحلول والبدائل المحكومة في اغلبها بقيم أيديولوجية صرف ومفاهيم لاهوتية، وفي نوعية الرومانسية المعذبة والمتذبذبة بين الماضي والمستقبل فقط. مما يضع بدوره مهمة الرؤية النقدية من تاريخ العقلانية واللاعقلانية العربية من اجل تجنب قرن آخر من المجهول الثقافي.



الفصل الثالث

نموذج الرؤية الفلسفية العلمية لسيد حسين نصر

انطلق سيد حسين نصر (1933-) في موقفه من الحضارة الإسلامية من أن كل ما جرى في التاريخ الإسلامي من أحداث ثانوية وعابرة لم تغير من الشيء الجوهري فيه ألا وهو فكرة الثبات وفضائله الجوهرية. إن الرمز الأكبر للحضارة الإسلامية، حسب عبارة سيد حسين نصر، ليس النهر الفوار الجاري، بل الكعبة، بوصفها رمز الثبات والديمومة. وذلك لأن الشيء الجوهري فيها يتطابق مع حقيقة الحضارة الإسلامية، الذي يقع خارج التغير والتأقلم بما في ذلك تجاه إبداع القدماء أيا كانت عظمته. إن كل ما فيها متأتي من مبادئ لا تقبل التغير والتبدل. وهو الثبات وعدم التغيير الذي عادة ما يفهمه الغربيون بصورة خاطئة، حالما يصوره بكلمات العقم والجمود.

وعندما طبق ذلك على قضايا العلم والفن في الحضارة الإسلامية، فانه انطلق من أن العلم والفن في الإسلام يستند على مبدأ الوحدة، التي تشكل قلب الوحي الإسلامي. وأن هذه الوحدة القائمة في التأويل والرؤية تجاه الكون والإنسان متأتية من وحدة المبادئ المقدسة، التي بموجبها يجري تخيل وحدة الطبيعة. وبالتالي لا يمكن معرفة حقيقة العلم في الإسلام دون معرفة مبادئه وخصوصيتها. فالاعتراف بالإسلام يفترض الاعتراف بوحدانية الله، وكون النبي محمد هو أداته في الوحي.

فالإسلام يفهم على ثلاثة مستويات .**المستوى الأول** وهو أن كل الأشياء في الوجود، من اجل أن تصبح أشياء ينبغي ان تكون مسلمة، أي مستسلمة للإرادة الإلهية. إذ لا يمكنك مساعدة الوردة من اجل أن تكون وردة، وأن الجوهرة لا يمكنها ألا تلمع! **والمستوى الثاني**، إن كل من يقبل بإرادته الخاصة القانون

المقدس للوحي هو مسلم، بمعنى خضوع إرادته لإرادة القانون. فعندما وقف عقبة بن نافع (القائد الإسلامي) عند تخوم المحيط الأطلنطي، بعد ابتعاده عن مركزه الأول في مجرى فتوحاته للشمال الإفريقي، قال: "يا رب! لولا هذا البحر لمضيت في البلاد مجاهدا في سبيلك. اللهم أشهد أني قد بلغت المجهود. ولولا هذا البحر لمضيت في البلاد اقاتل من كفر بك حتى لا يعبد احد دونك". ومن الصعب أن نجد مثيلا لهذا الموقف عند أي شخص آخر، بما في ذلك عند الكسندر المقدوني بعد وصوله إيران.

المستوى الثالث هو مستوى المعرفة والفهم. وهو المستوى الذي كان يعتبر على الدوام في كل تاريخ الثقافة الإسلامية، أعلى الأشياء وأسماها. فالعارف هو المسلم الخاضع بكل ما فيه لله. انه ليس كيانا مجزئا أو معزولا عن ذاته. انه يشبه الوردة والطير في خضوعه للخالق، انه يشبه كل عناصر الكون، انه يعكس العقل الإلهي بمستواه الخاص. انه يعكسه بصورة فعالة مهما كان هادئا. إن هذا العلم وهذه المعرفة يختلفان اختلافا كبيرا عن المعرفة التأملية. إن العارف هو في وحدة مع الطبيعة، انه يفهمها من الداخل، انه يبدو قناة لجمال الكون. إن إسلامه وإسلام الطبيعة هما أجزاء متناسبة.

إن روح الإسلام، من خلال إبرازه وحدة الطبيعة، أي الوحدة التي تشكل هدف العلم الكوسمولوجي، الذي يمكن العثور عليه في فن الخط العربي (ارابسك) هو تعبير عن وحدة الجود (الكرم) في عالم النبات الطبيعي وصفاء الهندسة في الآيات القرآنية. وبالتالي، فأن فكرة الوحدة هي ليست مجرد فرضية ذهنية للفن الإسلامي والعلوم الإسلامية، بل وإنها تهيمن على إرادته في التعبير. فالقانون الأكبر للفن الإسلامي هو التجريد. فالوحدة مجردة ولا يمكن الإحاطة بها إلا عبر الرمز. ولا يوجد رمز واحد ملموس للتعبير عن هذه الوحدة. أما الصيغة الحقيقة للتعبير عنها فتقوم في صيغة النفي: ليس هذا وليس ذاك. وبالتالي، فهي تبقى مجردة من وجهة نظر كل من لم يعش بمعايير التعدد. وهذا بدوره يفسر سرّ اهتمام المسلمين بالرياضيات. بوصفها الصيغة التي من خلالها يمكن إيجاد النسبة بين التعدد والوحدة. فهي الرموز التي بمساعدتها يمكن فتح كتاب (أو نص) الكون.

إن مواجهة ومعارضة ممثلي النزعة العقلانية، التي بلغت ذروتها عند الغزالي، قد توافقت مع حالة الانتشار السريع والكبير للأرسطية في الغرب، التي أدت إلى نتائج خطيرة من الأفعال وردود الأفعال: النهضة ثم الإصلاح، أي كل ما لم يحدث في عالم الإسلام. ففي عالم الإسلام قد جرى إرساء أسس أخرى لرجل العلم. فإذا كان دور رجال العلم في الغرب قد جرى من خلال تجزئته إلى شخصيات عديدة، دكتور مدرسي، وعالم مدني ولاهوتي وما إلى ذلك، فان الشخصية المركزية في الإسلام ظلت كما هي. أنها شخصية الحكيم الذي يحتوي في ذاته على كل العلوم، انه المعلم والمدرس والطبيب والشيخ الروحي والشاعر والأديب. فإذا أراد أن يكون رياضيا غير اعتياديا فانه سيكون مثل عمر الخيام أو ابن سينا.

إن حقيقة الإسلام تقوم في كونه دين الوسط. فقد استمد الإسلام معارفه أيضا من مختلف المصادر (الإغريق، وإيران، والهند، والكلدان وغيرهم) المتداخلة مع فكرة الإسلام عن وحدة الطبيعة. فالقرآن ولغته المقدسة (العربية) يمثلان فكرة الوحدة بوصفها نموذجا. وجرى عبرها امتصاص وتمثل كل العناصر الأجنبية عبر دمجها في الروح الإسلامي الكوني. ففي مجال العلم، استطاعت الثقافة الإسلامية في موقفها من الطبيعة أن تتمثل نتاج وحصيلة العلوم الإغريقية.

ومن الممكن أن نتخذ من عمر الخيام (الرياضي والشاعر الكبير) للقرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) الأكثر قبولا للذهنية الأوربية الحديثة، نموذجا لتمثيل الفكرة الإسلامية في تجسيده إياها. إذ عادة ما يجري فهمه على انه نموذجا للشك الأخلاقي (اللذة). أما في الواقع فانه نموذج للحكيم والعارف. وما يبدو في تعبيره شكوكا ما هي في الواقع سوى الصيغة المعبرة عن علاج جذري عادة ما يلجأ إليه العارف في مواجهة الرياء الديني وفي الوقت نفسه إعادة بناء العلاقة بالواقع.

كما يمكن أن نأخذ من الحركة الإسماعيلية نموذجا بهذا الصدد. إن العقيدة الإسماعيلية عقيدة باطنية مبنية على أساس رمزية الأرقام (العدد) وكذلك التأويل الباطني "للنص الكوني" (الوجود). أما التأويل الرمزي للقرآن والذي يستند إلى

التقاليد الشيعية والصوفية فقد وضع أساس الدراسات والأبحاث الرمزية بما في ذلك تجاه الطبيعة. إذ جرى أيضا دمج علوم الكيمياء والطلاسم في العقيدة كما نراه على سبيل المثال في رسائل (إخوان الصفا) وكذلك في الكتابات الرمزية (وكتاب العدد) عند جابر بن حيان. إن تطور ما يمكن دعوته "بالفيثاغورسية الشرقية المحدثة" يمكن العثور عليه بوضوح في الإسماعيلية. فقد اثأر اهتمامهم علم الطبيعية مع فكرة الدوران (الأدوار والأطوار) في التاريخ وكذلك تجلياتها في الأنبياء والأئمة. وتحتوي كتاباتهم ضمن سياق الثقافة الإسلامية على تأثير كبير وواضح لعلم الطبيعة في العقائد.

لقد أعارت الثقافة الإسلامية اهتمامها الكبير للطبيعة، لكنها نظرت إليها ضمن معاييرها الخاصة، أي كل ما سيشكل صلب اهتمام الثقافة الغربية منذ بداية القرن السابع عشر. والفرق بينهما هو أن الثقافة الغربية بدأت تتعامل مع الطبيعة بمعايير الدنيوية، بينما كانت هذه القضية بالنسبة للثقافة الإسلامية ثانوية. فقد وجه الغرب اهتمامه صوب الجوانب الكمية في الطبيعة، مما أدى إلى ظهور فكرة السيطرة عليها وعبرها. ووجد ذلك ذروته في التكنولوجيا الحديثة. بينما سارت الثقافة الإسلامية بمنحى آخر.

ووضع سيد حسين نصر حصيلة أفكاره في استنتاج عام يقول، بأنه إذا كان من الخطأ مطابقة الثقافة الغربية مع النتائج المادية فقط، فان من الخطأ أيضا الحكم على العلم القروسطي حسب معيار "المنفعة" فقط. وبغض النظر عن نتائجه وأهميته الكبيرة في مجال التقويم والزراعة والعمارة إلا أن غايته الكبرى كانت تقوم في إرجاع العالم المادي إلى المبادئ الروحية الجوهرية، من خلال معرفة الرموز التي توّحد مختلف أنظمة الوجود. وبالتالي يمكن فهمها على حقيقتها فقط حالما يجري النظر إليها والحكم عليها بمعايير أهدافها وآفاقها الخاصة.

إننا نقف هنا أمام لوحة فلسفية تتمثل التقاليد العقلانية والصوفية في الفكر الاسلامي بالشكل الذي يجعلها معقولة ومقبولة بالنسبة للوعي المعاصر بشكل عام والغربي بشكل خاص. أنها تتمثل تقاليد التأويل المتسامي وليس البحث بمعايير التاريخ الثقافي ومقولاته فيما يتعلق بطور وتطور المفاهيم والنظريات. من

هنا فكرته عن الثبات التي وجد رمزها الواقعي في الكعبة وليس تيار الوجود. وهو حكم تأملي صرف لا يتمثل وقائع وحقائق التاريخ الإسلامي وكيفية صيرورة حضارته الخاصة، أي صيرورة ما أطلق عليه عبارة **منظومة المرجعيات الكبرى ومنظومات المبادئ الثقافية المتسامية**. اذ ينعكس فيها وفِي مجرى تكاملها و"ثباتها" اللاحق خصوصية الحضارة الإسلامية وليس في ثبات بعض المفاهيم والقيم. وعموما يمكننا القول، بأن التأويل الفلسفي للحضارة الإسلامية الذي يقدمه سيد حسين نصر اقرب ما يكون إلى الرومانسية الفلسفية منه إلى التفلسف التاريخي الواقعي.



الباب الرابع

الفكرة الحضارية للسلفية الدينية
عند سيد قطب

يمثل سيد قطب (1906-1966) في مواقفه الفكرية تجاه إشكاليات الحضارة المعاصرة والبديل الإسلامي نموذجا كلاسيكيا لثلاثية "موت الحضارة الغربية"، والتعارض التام بينهما، وأفضلية البديل الإسلامي. فهو ينطلق من اعتقاد شخصي وأيديولوجي يرتقي إلى مصاف المسلمة القطعية عما يدعوه بمأساة ودمار الحضارة الغربية (الآوروأمريكية)، ومن ثم موتها المحتوم. وينطلق في موقفه هذا مما يسميه بتدمير الإنسان والحياة الإنسانية في الغرب. وذلك لأن الحضارة الغربية تدمر أولا وقبل كل شيء "خصائص الإنسان الأساسية". وان أهم عناصر "هذه المأساة" هي كل من الجهل المطبق بالإنسان، والتخبط الملازم لهذا الجهل، وبالتالي قيام حضارة مادية لا تلائمه ولا تحترم خصائصه. أما النتيجة فهي انهماكها في الموقف الآلي من الإنسان.

إن للموقف الآلي أشكاله ومظاهره في كل شيء. فهو ينظر إلى المرأة على أنها حيوان جنسي، والى متطلبات الإنسان على أنها مادية صرف. الأمر الذي يجعل من هذه الحضارة إبداعا لا يلائم حقيقة الإنسان وخصائصه.

ينظر سيد قطب إلى الوجود وإشكالاته بمعايير الرؤية الدينية السلفية المتزمتة، أي انه لا يراها، بل يرى ويتذوق الوجود بمعايير ومقاييس العقائد الموروثة، أي أنها بلا عقل نقدي ولا حس إنساني ولا معاناة حية لتجارب الأمم. من هنا رؤيته للمرأة كامرأة بمعايير التقاليد البدوية والدينية والتقليدية وليس بمعايير الرؤية الإنسانية. أما إقراره الجزئي بأن الحضارة المادية هي من صنع الإنسان، وأن الحضارة الغربية الحديثة هي حلقة من حلقات الحضارة الإنسانية غير منفصلة عنها في جذورها العميقة، إلا أن نقطة ضعفها الجوهرية هي أنها لا تمتلك "العلم بحقيقة هذا الإنسان وخصائصه"، مع ما يرافقه من انعدام "الرغبة

في احترامه وتكريمه". بمعنى إننا نرى نموا في الحضارة المادية الأوربية ولكننا نرى فيها في الوقت نفسه بقاء واستمرار "الجهالة المطلقة بالإنسان".

إن سبب هذا الخلل من وجهة نظر سيد قطب، يقوم فيما يمكن دعوته بالاستعمال الجزئي والنفعي الضيق لحصيلة القيم العلمية للحضارة الإسلامية. فقد قامت الحضارة الأوربية، كما يقول سيد قطب، على "أسس الاتجاهات التجريبية العلمية" التي أبدعها الأندلس والشرق الإسلامي، ومن روح الإسلام الواقعية الإنسانية. لكن المشكلة أو العقدة القاطعة لإمكانية هذه الجوانب العلمية يقوم في أن انتقالها إلى أوربا لم يرافقه انتقال "جذورها الفلسفية" سوية معها[1]. إضافة لذلك، إن هذا الانتقال قد صادف حالة وفكرة ما يدعوه سيد قطب "بالفصام النكد" بين الدين والنهضة الحضارية. وهنا، كما هو الحال في اغلب أحكامه المتعلقة بالتاريخ والثقافة وإشكالاتهما المعقدة، عادة ما لا يرى المقدمات الفعلية للمسار التاريخي، أو انه يتجاهل قيمتهما الذاتية بالنسبة لهذا المسار، ولا يدرك طابعهما الجوهري الملازم لتجارب الأمم في تذليل ما ادعوه بالمرحلة الدينية اللاهوتية في الوعي. من هنا يمكن فهم تفسيره للمسار التاريخي للحضارة الأوربية على أنها نتاج "للفصام النكد" بين الدين والدولة، عوضا عن أن يرى فيه حاملا للفكرة الإنسانية نفسها. فهو يرتد هنا ويتراجع إلى الوراء خطوات كبيرة مقارنة بأفكار ومواقف الإصلاحية الإسلامية الحديثة. لكنه يجعل من هذا التراجع تقويما للفكرة الإسلامية فيما يتعلق بالموقف من الحضارة الأوربية. غير أنه تقويم لا يتعدى في الواقع حدود النظرة المبسطة لإشكاليات الحضارة المعقدة، من خلال إرجاعها إلى فكرة "الفطرة" الإنسانية. بحيث نراه يحول فكرة الفطرة، أي المكونات الطبيعية للإنسان ووجوده التاريخي، إلى هالة مقدسة، رغم أصولها الطبيعية. ومن ثم يجهل طبيعة وحقيقة الثقافة والحضارة

---

(1) إن هذا المصطلح غريب وشاذ ضمن سياق فكر وتفكير سيد قطب، لكنه معقول ضمن سياق نزوعه المبطن لتأسس فكرة الإسلام بوصفه مصدر الكمال الإنساني. وبما أن الأخير غير مقبول إلا ضمن الفكرة الفلسفية، من هنا اضطراره لهذا الاستعمال. إذ انه لا يستطيع القول، بان أوربا النصرانية لم تأخذ "الجذور الدينية، أو اللاهوتية، أو العقائدية" للإسلام.

بوصفها تهذيبا للفطرة وليس خروجا عليها. فالأصول الطبيعية للإنسان وثقافته تبقى في النهاية المكون الطبيعي لارتقائه الماوراطبيعي، بوصفها الحلقة التاريخية من اجل الرجوع إليها ولكن بمعايير التجارب العقلية والنزعة الإنسانية. الأمر الذي يلازمه بالضرورة مختلف مظاهر الخطأ والخطيئة، باعتبارها الحالة التاريخية لوجوده الطبيعي والثقافي. أما سيد قطب فانه يرجع ما يعتبره انحطاطا في الحضارة الغربي إلى كمية من العبارات اللغوية والبلاغية مثل "لم يكن بد" من "انهيار الحضارة" بسبب شرود "الإنسان عن ربه ومنهجه وهداه"، بسبب "جهل الإنسان نفسه"، وبسبب "جعل الإنسان من المرأة حيوانا لطيفاً"، وبسبب تعطيله "لخصائصه الإنسانية وحصر طاقته في الإنتاج المادي"، وبسبب "إقامة نظامه على الربا". أما النتيجة فهي حلول "عقوبة الفطرة به". وهي عقوبة "فادحة قاصمة مدمرة"، لعل أهم مظاهرها هي التناقص في النسل الذي يهدد بالانقراض، والتناقص في الخصائص الإنسانية المؤدي إلى الهمجية، والتناقص في الذكاء والمستوى العقلي الذي يهدد بانهيار العلم الذي قامت عليه الحضارة، وبانهيار الحضارة ذاتها في النهاية.

إننا نقف هنا أمام رؤية اقل ما يقال فيها، عمياء أو غبية فيما يتعلق بالمسار التاريخي والواقعي للرقي الحضاري المعاصر. فالبشرية عموما في ازدياد مفرط، والعلم في تطور وارتقاء مثير وليس له مثيل فيما مضى، بل لا يمكن مقارنتهما من حيث الديناميكية والاكتشافات والتحقيق والتصنيع، والشيء نفسه بالنسبة للتحرر الفعلي من "منظومة الفطرة" البدائية صوب صيغتها العقلية والعقلانية والإنسانية. وهي عملية صراع عنيف وقاس، لكي يتحرر الإنسان من أولوية وجوهرية الغرائز الكامنة في "الفطرة الطبيعية" نحو تهذيبها الثقافي. بينما يرى سيد قطب فيها سرّ انتكاسة وسقوط الحضارة الغربية وكل أمراضها[1]! ومن اجل

(1) لماذا سقطت الحضارة الإسلامية؟ هل بسبب خروجها على الفطرة الإنسانية أو على الفكرة الإسلامية؟ قان كان على الفطرة الإنسانية فانه لا فرق بين حضارة وأخرى، وإن كان بسبب الخروج على الفكرة الإسلامية فكيف للمسلم أن يخرج على فكرته وألهه ودينه وفطرته؟ أما التبرير والتفسير المفتعل فهو مجرد مكابرة غبية على مسار التاريخ الواقعي والفعلي للوجود الإنساني بوصفه "مغامرة" غير متناهية للوجود نفسه. أما إشراك

استكمال هذا اليقين اللاهوتي، يستند إلى ما قاله برتراند راسل عن انتهاء العصر الذي يسود فيه الرجل الأبيض. وبقاء تلك السيادة إلى الأبد ليس قانوناً من قوانين الطبيعة[1]. بل نراه يعتبره ناقصا أيضا بسبب ما اسماه بسطحية المقدمات ومادية الأسباب الملازمة لذهنية المفكر الغربي "أيا كانت قيمة تحرره العقلي"، وذلك لأنه يبقى "أسير عقلية وبيئة وحضارة معينة، لا تسمح له بأن يفكر وراءها، ولا أن يخرج من إسارها ليرى الأمر كله جملة، ومن زاوية أخرى جديدة"[2]. لقد وجد في هذه الفكرة حكما ناقصا. وانه كان ينبغي القول، بأنه قد "انتهى العصر الذي يسود فيه الرجل الأبيض، لأن حضارة الرجل الأبيض قد استنفدت أغراضها المحدودة القريبة، ولم يعد لديها ما تعطيه للبشرية من تصورات ومفاهيم ومبادئ وقيم تصلح لقيادة البشرية وتسمح لها بالنمو والترقي الحقيقيين"، أي "النمو والترقي للعنصر الإنساني وللقيم الإنسانية والحياة الإنسانية". فهي حضارة "أصيبت بالعقم أو كادت بعدما ولدته في (الماجنا كارتا) الإنجليزية. ومبادئ الثورة الفرنسية. ومبادئ الحرية الفردية"[3]. مما أدى في نهاية المطاف إلى هيمنة عناصر الدمار والموت كما نراها في "الخواء الذي ينخر في روح الحضارة الغربية بمذاهبها جميعا وبأنظمتها جميعا"، و"الخواء الذي تختنق فيه روح الإنسان وقيمته، بينما تتكدس الأشياء وتعلو قيمتها، وتطغى على كل قيمة للإنسان". لهذا نراه "يشقى ويقلق ويتحير، ويعاني من القلق والحيرة والشقاء والتعاسة والأمراض العصبية والنفسية والشذوذ والعته والجنون والجريمة"، كما نراه "هاربا من نفسه ومن المخاوف والقلاقل التي تلفه بها الحضارة المادية"، ونراه "هائما على وجهه يقتل سآمته وملله بما يقتل به روحه وجسمه وأعصابه من المكيفات والخمور"، بل نراه "يبيع أولاده ليشتري بهم ثلاجات وغسالات كهربائية". الخلاصة إننا نقف أمام انهيار تام لهذه

الإلهة فيها فهو مجرد فرضية لا تحل أية مشكلة، بل على العكس أنها تهمل الجهد الإنساني في بحثه عن الحلول الواقعية أو تدخله في متاهات الرغبات "الجليلة" أي الفارغة والمميزة لذوي العقول الكسولة.

(1) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين

(2) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين

(3) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين

الحضارة[1]. بعبارة أخرى، لقد "انتهى دور الرجل الأبيض" بغض النظر عما إذا كان روسيا أم أمريكيا، إنجليزيا أم فرنسيا أم سويسريا أم سويديا". والسبب يكمن في "ذلك الفصام النكد" المميز للتاريخ الأوروبي، وفي جميع المذاهب والمناهج والنظم والأوضاع التي تقوم في الغرب.

إننا نقف هنا أمام صورة مبسطة للغاية ومبتذلة من حيث مستوى تحليلها لمقدمات وخصائص "الحضارة الغربية" وانعكاسها في الإبداع الأوربي على مدار قرون وكذلك محددات الرؤية النقدية الذاتية التي أفرزت عبارة "انتهاء دور الرجل الأبيض". وهنا تجدر الإشارة إلى أن آراء وأحكام برتراند رسل في مجال الفلسفة، وفلسفة التاريخ، والتاريخ الثقافي ليست من العمق والهيبة العلمية التي يمكنها أن ترتقي إلى مصاف دوره العلمي. لكن اجتهاده يبقى فرديا وجزئيا للغاية، ومع ذلك فان مقصود كلامه لا يعني ما عناه سيد قطب. إذ لم يعن انتهاء "دور الرجل الأبيض" انتهاء أو موت الحضارة الأوربية. مع أن هناك من هو أكفئ منه وأعمق بما لا يقاس في هذا المجال من بين الأوربيين الذين قالوا بأفول الحضارة الأوربية. وهي رؤية لا علاقة لها بفكرة موت الحضارة الأوربية كما هي، بقدر ما أنها تعكس الفكرة المنهجية عن القيم الذاتية للحضارات وتكافؤ قيمتها التاريخية الثقافية. وأن لكل منها تاريخه الخاص وخصائص ولادته وحياته وموته. وهذا ينطبق على الجميع دون استثناء. وبالتالي، فهي رؤية تعكس احد نماذج المواقف النقدية المتراكمة في فلسفة التاريخ والثقافة. ومن ثم لا يرتقي أيا منها، مهما كان نصيبها من التدليل والبرهنة، إلى مصاف الحقيقة المطلقة أو اليقين التام. وهو الاختلاف الذي يميز الفكرة العلمية والتاريخية الثقافية عن الفكرة الدينية بشكل عام والسلفية المتشدد بشكل خاص، التي تعتاش على فتات الثقافة العلمية وتزدريها. فالصورة التي يقدمها سيد قطب عن فضائح الحضارة الأوربية هي من حيث جانبها "النقدي" نتاج التأثر السطحي بالنقد التاريخي والثقافي الأوربي نفسه بشكل عام وصيغه الانجلوسكسونية بشكل خاص. كما أن الصورة التي يرسمها سيد قطب عن معالم انحطاط واحتضار

(1) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين

الحضارة الغربية تنطبق على "العالم الإسلامي" أولا وقبل كل شيء. فالإمراض التي يشير إليها هي الأوسع انتشارا في العالم الاسلامي الآن. وعلى العكس من ذلك تشكل قوة النموذج الغربي قوة في كل شيء. كما أنها حضارته متكاملة بذاتها وأصيلة وعظيمة، لكنها لا تخل من خلل هو جزء من مراحل الانتقال الثقافي الملازم لتاريخ التطور الثقافي للأمم وليس بسبب "غربيتها". لكنها تستجيب لما يدعوه سيد قطب "بالتصور الاعتقادي" السلفي المتشدد الذي ينظر إلى أن كل أمراض ومظاهر احتضار الحضارة الغربية هو بسبب "تصورها الاعتقادي" الكامن في مذاهبها ومناهجها ونظمها وأوضاعها الحياتية.



الفصل الأول

التصور الاعتقادي للبديل الإسلامي

إن "التصور الاعتقادي" البديل الذي يقدمه سيد قطب بصدد الموقف من البديل الحضاري يوحي كما لو انه لم يبق على قيد الوجود من حيث الطاقة والبدائل غير سيد قطب وأتباعه! والأغرب ما فيه انه يتخذ صيغة اليقين الجازم. بمعنى انه يصل إلى نتيجة تأملية صرف بلاغية بصورة تامة عن أن الحضارة الغربية عاجزة عن القيام بمهمات جعل الإنسان إنسانا! بل على العكس، أنها تهوي به إلى مصاف البهيمة وتسلبه كل "خصائصه الإنسانية". والسبب الرئيسي وراء كل ذلك هو عدم إدراكها بان الإنسان بذاته "عاجز عن وضع نظام شامل مضبوط صالح مصلح لحياته". ومن ثم فان أي نظام يضعه الإنسان بذاته لذاته لابد "وأن يعرّض الإنسان نفسه وحياته للعطب والدمار".

وقد وضع سيد قطب هذه المقدمة الدينية المتزمتة الصرف والمقلوبة والمعارضة لتيار الوجود الطبيعي للإنسان وتاريخه الإنساني، بما في ذلك الديني، في صلب "تصوره الاعتقادي" عن البديل الحضاري الإسلامي. ليس التصور الاعتقادي الديني سوى احد التصورات الإنسانية، أي البشرية في تعاملها مع إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي. إذ ليس "الإلهي" سوى البشري بعد أن يتطاير في سماء الأوهام الجليلة ووحيها التاريخي، كما هو جلي في تنوعها واختلافها وصراعها الدموي أيضا، قديما وحاضرا، ما لم يجر تذليل البنية التقليدية للأديان تذليلا نهائيا عبر تحريرها من ثقل أولوية وجوهرية النص والمقدسات الوهمية.

فالتصور الاعتقادي عن البديل الحضاري الإسلامي عند سيد قطب هو احد النماذج الكلاسيكية للنمط السلفي التقليدي المتزمت في تعامله مع هذه القضية. ومن ثم يعكس النموذج الأولي والبدائي عن التاريخ والوعي الثقافي والبدائل

الإنسانية. فهو يسحق الأخيرة سحقا تاما ويجعل من "خصائص" رؤيته للإنسان "خصائص إنسانية" مطلقة. بعبارة أخرى، إن الصفة الملازمة للوعي الديني المتشدد، الذي يستغني بتجربته الخاصة عن كل تجارب الأمم والتاريخ، ويرفعها إلى مصاف المطلق والمقدس، لا يدرك الحقيقة البسيطة القائلة، بأن ما يدافع عنه هي مجرد تجربة ماضية، وإن اندثارها هو مجرد حالة طبيعية لازمت وجودها التاريخي واستنفذت طاقتها وقوتها، بوصفها مرحلة من مراحل التطور الثقافي. وأن "البديل الإلهي" هو بديل بشري لا غير محكوم بنفسية وذهنية الأحكام الجاهزة والنصوص المقدسة، أي المتحجرة والمحاصرة للعقل الإنساني وطاقته الحية في التعامل مع الوجود والتاريخ بوصفه وعيا ذاتيا. من هنا رفضه لكل الأيديولوجيات بوصفها "أفكار جزئية سطحية، وكلها محاولات مصطنعة لا جذور لها في الفطرة البشرية". أما البديل لكل هذه "الأيديولوجيات" فهو "التصور الإسلامي"، أي أيديولوجية سيد قطب. فحين نتلفت من حولنا في الماضي والحاضر والمستقبل، كما يقول سيد قطب، "لا نجد الحل المقترح لتجنيب البشرية ذلك الدمار إلا في التصور الإسلامي، والمنهج الإسلامي، والحياة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي". الأمر الذي يجعل من "قيام المجتمع الإسلامي ضرورة إنسانية، وحتمية فطرية".

فالبديل الإسلامي بهذا الصدد يقوم في تقديمه تصورا اعتقادي خاصا لا مثيل له في موقفه من النظرة إلى الإنسان وحقيقة فطرته واستعداداته، والنظرة إلى المرأة وعلاقة الجنسين، ومسألة النظم الاقتصادية والاجتماعية. ففي الموقف من الإنسان وفطرته واستعداداته، يقوم التصور الإسلامي في أن الإنسان كائن فذ وشديد التعقيد في هذا الكون، وله خصائص، الأمر الذي يقتضي وجود منهج للحياة الإنسانية يرعى تلك الاعتبارات كلها. وان هذا "المنهج الوحيد الذي راعى هذه الاعتبارات كلها" هو المنهج الإسلامي، الذي "يحقق غاية وجوده ويحقق التوازن في أوجه نشاطه، ويحقق فرديته وجماعيته كذلك". فكل ما كان قبله وبعده هو مجرد محاولات منحرفة عن جادة الصواب. ففي الأساطير الإغريقية كان الإنسان نداً للآلهة، ينازعها السلطة والمعرفة. أما مجيئ العهد الروماني، باعتباره "الأساس الحقيقي للحضارة الأوروبية القائمة" فقد أدى الى اضمحلال الآلهة، بينما بقى الإنسان يعبد ذاته وشهواته. ولما سيطرت النصرانية،

كما تصورتها الكنيسة، على الدولة الرومانية، وسم الإنسان بالخطيئة ونكس رأسه بالذل. إذ اعتبرت ميوله الفطرية رجساً ودنساً، وعلاقاته الجنسية قذراً ووسخاً، وشعوره بذاته إثماً وخطيئة. ولما وقع رد الفعل، وثارت أوروبا على الكنيسة، وعلى التصورات الكنيسة، وعلى المفاهيم الدينية كلها بالإجمال، وجدت مع الثورة نظرة جديدة للإنسان. وبالذات إلى العقل في الإنسان. وأصبح هذا العقل إلهاً في عصر التنوير. ثم انتهى عصر التنوير في القرن التاسع عشر بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان معه. إذ جاءت الفلسفة الوضعية (الايجابية) تعلن أن المادة هي الإله. فتضاءل العقل، وتضاءل معه الإنسان. ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان. ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب، وكارل ماركس من الجانب الآخر. والنتيجة هي "أن أوروبا ظلت تتراوح بين الإفراط والتفريط، بين الكبت والتهور". وظلت هذه الموجة العاتية، كما يقول سيد قطب، في مدها حتى اللحظة الحاضرة عبر انتشارها إلى أمريكا ثم العالم ككل، بوصفها عاصفة مدمرة.

أما المرأة وعلاقات الجنسين، فان التخبط في النظر إليهما "لا يتسق مع فطرة ولا خلق". والشيء نفسه ينطبق على النظم الاجتماعية والاقتصادية. إذ كما وقع التخبط والتطرف والهزات العنيفة وعدم اعتدال الميزان في الوسط العادل المتناسق، كما وقع في النظرة إلى الإنسان وفطرته واستعداداته. أما النتيجة التي توصل إليها سيد قطب بعد هذه الرؤية البلاغية المجردة، أي المعزولة عن إدراك حقيقة التطور التاريخي والانقلاب الهائل في المسار الإنساني الذي ذلل بصورة أولية مركزية الإلهة بمركزية الإنسان والطبيعة، ومن ثم الارتقاء عبرها إلى وعي الذات الإنساني، فانه يجد فيه مجرد مسار إلى "هاوية الدمار الأكيد". وذلك لأنها حضارة صناعية محكوم عليها بالإعدام، بوصفه نتاج طبيعيا لما فيها. وذلك لأنها حضارة "لا تعلم حقيقة الخير والشر" كما لا تعرف ما تؤل إليه الأمور.

ويضع سيد قطب هذه النتيجة اللغوية الخالصة في رغبته الحالمة عما يمكن دعوته ببصيص الأمل القائم فيما اسماه سيد قطب بالإذن الإلهي في تسليم "القيادة بيد غير تلك اليد الرعناء المجنونة الشاردة المحمومة".

إن هذه الأحكام الساذجة عن مسار التاريخ الفعلي وتعقيداته الهائلة في

العالم المعاصر والمستقبل تنطلق من تضافر الأحكام النفسية البسيطة المميزة للبنية التقليدية المتحجرة وتقاليد الرؤية الدينية اللاهوتية التي تعتقد بان من الممكن تغيير العالم بالوعظ والإرشاد، وليس بالعمل التاريخي لتأسيس مرجعيات كاملة ومنظومات حية وديناميكية علمية وعملية عصرية في مختلف نواحي الحياة. بعبارة أخرى، إن البدائل بالنسبة لسيد قطب هي مجرد تصنيف وترتيب الآيات والأحاديث (النصوص الميتة)، باعتبارها أسس الوجود الحق. ومن هذه المقدمات يمكن فهم الأسباب والمحددات القائم وراء وضع سيد قطب هذه الرغبات المميزة لأحلام الأطفال وخرافة العجائز فيما اسماه بكيفية الخلاص، أي رؤيته عن البديل الإسلامي الشامل.

ففي الموقف من الإنسان يستلزم ذلك الابتداء "من نقطة تصحيح مركز الإنسان في هذا الوجود"، بأنه ليس إلها وليس حيوانا. عندها ستتلاشى كافة المشاكل التي تنتج بأثر الصناعة والحضارة الصناعية. لاسيما وأنها كانت نتاج التأثر بنظرة الإسلام إلى الكون والحياة والإنسان ودور الإنسان في هذه الأرض. ومن ثم ستتلاشى أيضا مختلف المشاكل الناتجة عن هذه الحضارة الصناعية ورؤيتها المادية المتراكمة في نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فهو يعتقد بان الاستمتاع المعاصر لها من جانب الحضارة يقوم في تحويل ثمارها إلى استمتاع حيواني! بينما المهمة تقوم في أن يجري الاستمتاع بها بطريقة إنسانية، أي على الطريقة الإسلامية! وهي طريقة مجهولة الهوية ومنافية لمعنى العلم والتصنيع والتكنولوجيا. إضافة لذلك أن هذه الأحكام التأملية الصرف ليس بالإمكان بلوغها وتنفيذها، وذلك لأنها لا تعدو كونها مجرد رغبات باطلة وغبية ومحكومة بنفسية التعالي المميزة للتسكع العقلي والعلمي والعملي.

إن النقد الجدي والواقعي والحقيقي هو نقد الواقع، أي البدائل العملية الفعلية. وهذه بدورها عملية تاريخية معقدة وليست معزولة في العالم المعاصر عن مختلف المتغيرات البنيوية الكبرى على النطاق العالمي. كما أنها محكومة بالضرورة بمسار العلوم الطبيعية واكتشافاتها والتكنولوجيا وتطبيقاتها، وليس بولع اللاهوت الديني الغائر في ثنايا القيل والقال والرغبات السقيمة. إن الفكرة المنهجية النوعية التي يدخلها سيد قطب من اجل تغيير منحى ومعنى "الحضارة

الصناعية" الغربية هي مجرد "الاستمتاع بطيباتها في حدود منهج الله، مع التوجه لله بالعبادة والشكر والاعتراف على ما سخره للإنسان من طاقات في نفسه ومن مدخرات في هذه الأرض". فهي "الفكرة النوعية الكبرى" التي تجعل من منهجه "الرباني" منهجا "يرفض أن يستمتع الإنسان بخيرات الأرض ونتناج الحضارة كما يستمتع الحيوان".

إن البديل الحضاري الإسلامي الذي يقدمه سيد قطب لا يتعدى من حيث الجوهر أكثر من عبارات بلاغية وشعارات جوفاء عادة ما تميز العقل الكسول والروح المطمئنة إلى التلذذ بجنة على الأرض أو ما بعد الموت ولكن دون البلاء بدروب الحرية والإبداع الحر، بل عبر تمجيد الرب الغفور! ووضع هذه "الفكرة" و"المنهج" فيما اسماه "بطريق الخلاص"، كما لو أن العالم الأكثر رقيا وتقدما وتطورا وإنسانية (بمعايير تجاربه الذاتية) يسير نحو الهاوية والموت، بينما من يعيش على فتات "الحضارة الصناعية" ويستمتع بها بعد إضافة عبارات "الشكر لله بالعبادة والاعتراف على ما سخره للإنسان" هو حامل البديل الفعلي!

يدرك سيد قطب، بأن هذا الكلام الفارغ لا يغني شيئا. ويعترف بأن من الضروري للإنسان ويقينه أن يرى نموذجا عمليا مجسدا. لكننا لا نعثر عنده على شيء باستثناء عبارات عامة وفارغة مثل أن "المجتمع الإسلامي هو طريق الخلاص الوحيد للبشرية المهددة بالدمار والبوار"، و"إنه الاستجابة الوحيدة لنداء الفطرة في ساعة العسرة"، "وأن حتمية قيام هذا المجتمع بوصفه ضرورة إنسانية لإنقاذ الإنسانية، وبوصفه الترجمة العملية للمنهج الإلهي الذي لابد غالب". لكن هذه "الحتمية ليس معناها أن الطريق إليه نزهة مريحة". انطلاقا من أن "حتمية الميلاد لا تغنى من آلام المخاض". ويضع سيد قطب هذا الاكتشاف المثير للعقل الوجدان فيما اسماه بان "الطريق إلى المجتمع الإسلامي طويل وشاق وملئ بالأشواك". وبالتالي، فإن المهمة تقوم من اجل بلوغه هو يقوم المسلم برفع تصوراته وأفكاره وخلاقه وسلوكه، وبالتالي واقعه الحضاري المادي إلى مستوى الإسلام.

إن هذه الأحكام والتصورات الخيالية والساذجة عما يسمى بنقل الوجود إلى مستوى الفكرة المثلى، أي بالضد من منطق الحق والحقيقة والأشياء والتاريخ

الفعلي، الذي يستلزم ظهور وتراكم وتهذب الأفكار والقيم والمرجعيات في مجرى الوحدة النموذجية للعلم والعمل، لا تعني بالنسبة لسيد قطب سوى رفع كل شيء في الوجود الإسلامي إلى مستوى تصوره الخاص عن الإسلام. من هنا الاستدارة "الحضارية" صوب فكرة الحاكمية.



الفصل الثاني

فكرة الحاكمية والاستدارة الحضارية

سعى سيد قطب لتأسيس فكرة "الاستدارة الحضارية" التي سبق وان وضع صيغتها الخطابية العامة حسن البنا، في كتبه (**نحو مجتمع إسلامي**) و (**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**) .واعتبر أن كلاهما يكمل الآخر في هذا المجال. ومضمونها يدور حول قضية واحدة، ألا وهي أن كل ما في عالم الإسلام ينبغي أن يعترف بحاكمية الإسلام، ومن ثم عدم الاعتراف بأي منهج آخر غيره. فهو المبدأ الجوهري وما عداه إضافات وأجزاء. فالأول يمكنه النمو بمعاييره ومقاييسه، بينما ما عداه بالنسبة للإسلام هو مجتمع جاهلي لا علاقة له بالإسلام، مهما ادعى لنفسه صفة الإسلام! كل ذلك يحدد ما دعاه سيد قطب بمزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة والخاصة للأمة.

إن الإسلام، حسب تصور سيد قطب، بعد أن ظهر ونما وقضى على الجاهلية الأولى، قد ظل موجودا بغض النظر عن استرداد الجاهلية لزمام القيادة. إذ وراء تراجعه "عن مكان الصدارة في الأرض" ظلت موجودة منه "خطوط عريضة ومبادئ ضخمة" استقرت في حياة البشرية وصارت مألوفة للناس[1]. وبما أن الجاهلية قد استعادت وجودها فلا بد للإسلام من أن يستعيد وجوده الأول. وفي هذا تكمن المهمة الحضارية للإسلام الحالي والمستقبلي.

فقد أوشكت "قيادة الرجل الغربي للبشرية على الزوال"، وذلك "لأن النظام الغربي قد انتهى دوره". فهو لم يعد "يملك رصيدا من القيم تسمح له بالقيادة". وإن القوة الوحيدة القادرة على القيام بذلك هو الإسلام. فهو القوة

---

(1) سيد قطب: هذا الدين

القادرة على قيادة وإبقاء وتنمية الحضارة المادية (الأوروبية) بعد تزويدها بقيم جديدة كاملة وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته[1]. والطريق الأمثل والواقعي لذلك يفترض "إعادة وجود هذه الأمة لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى". وإذا كانت هذه المهمة تبدو الآن صعبة ومعقدة وشبه مستحيلة للبعض، فأنها ممكنة بسبب امتلاك الأمة الإسلامية مؤهلات خاصة لقيادة البشرية غير الجانب المادي الذي تفوقت به الحضارة الأوربية[2].

إن الأمة الإسلامية ينبغي أن لا تهمل الإبداع المادي، بوصفه ضرورة ذاتية لوجودها[3]، لكن الأكثر جوهرية وضرورية في الظرف الحالي هو "مؤهل العقيدة و المنهج الذي يسمح للبشرية أن تحتفظ بنجاح العبقرية المادية تحت إشراف تصور آخر يلبّي حاجة الفطرة كما يلبيّها الإبداع المادي. وأن تتمثل العقيدة والمنهج في تجمع إنساني، أي في مجتمع مسلم". وذلك لان الإسلام هو الحضارة. فهو لا يعرف إلا بنوعين اثنين من المجتمعات، مجتمع إسلامي وآخر جاهلي. والمجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام بكافة مكوناته، أما المجتمع الجاهلي فهو الذي لا يطبق فيه الإسلام.

ووضع سيد قطب كل هذه الأحكام العقائدية والبلاغية الجازمة في استنتاجه القائل، بان قيام الحضارة الإسلامية المعاصرة لا يتوقف على مستوى التقدم الصناعي والاقتصادي والعلمي، بل على بقاء أصولها الخاصة، التي تجعلها متميزة عن كل مجتمعات الجاهلية[4]. وقد كان ذلك يعني بالنسبة له التمسك بمبدأ "العبودية المطلقة لله وحده"، بمعنى اتخاذه وحده إلهاً وعقيدة وعبادة وشريعة. وفي الحصيلة ضرورة اعتقاده التام والمطلق، بأنه لا حاكمية لأحد غيره[5]. ومن ثم ينبغي تجسيد ذلك في الاعتقاد والتصور تجاه كل شيء. وفي

(1) سيد قطب: معالم في الطريق
(2) سيد قطب: معالم في الطريق
(3) سيد قطب: معالم في الطريق
(4) سيد قطب: معالم في الطريق
(5) سيد قطب: معالم في الطريق

الموقف من الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول التي تقوم عليها يقوم في تمثل العبودية الكاملة لله وحده. وينطبق هذا على التشريعات القانونية وفي قواعد الأخلاق والسلوك وفي المعرفة أيضا. باختصار أن مضمون كل ذلك يقوم في الأسلمة التامة والشاملة لكل مناحي ومستويات الوجود الفردي والجماعي للأمة[1].

فهو العلاج الأول والأخير للمسلمين. ومن ثم فان الرجوع إلى مصادر الإسلام وحاكميته في كل شيء هو الأسلوب الوحيد للبديل والمستقبل. وكل ما عداه في عداء معه. وذلك لا أي من خارجه وبأي قدر كان يكفي لتسميم الينبوع الإسلامي الصافي[2].

وشكلت هذه الثنائية المتضادة مرجعية استنتاجه النهائي بهذا الصدد والقائلة، بأن هناك دار واحدة هي دار الإسلام، أي دار الدولة المسلمة والشريعة الإسلامية، وما عداها فهو دار حرب. وعلاقة المسلم بها إما القتال وإما المهادنة على عهد أمان. وبالتالي، لا ولاء بين أهلها وبين المسلمين[3]. إذ لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية، وليس بعد الحق إلا الضلال[4].

وشكلت هذه الخاتمة الواضحة والدقيقة وضوح ودقة الفكرة الدينية المتشددة في موقفها من النفس والآخرين، بوصفها ثنائية الخلل والاغتراب المبطن. بمعنى أن الهمّ "الغربي" ظل متحكما فيها من حيث الرؤية والأسلوب والمنهج. والفرق الظاهري يقوم في مواجهة ما هو "غربي" بآخر إسلامي مناقض له ومبني على أساس النفي اللفظي المباشر أو القبول الجزئي بما فيه بعد صبغه بكلمات إسلامية. وفي نهاية المطاف لا يخرج هذا البديل عن إطار الرؤية الدينية

(1) سيد قطب: معالم في الطريق
(2) سيد قطب: معالم في الطريق
(3) سيد قطب: معالم في الطريق
(4) سيد قطب: معالم في الطريق

السياسية الراديكالية المتشددة تجاه النفس والآخرين. بمعنى أنها تستعيد ما هو "متكامل" في تقاليد الفرق الدينية المتزمتة، التي شكلت فكرة الحاكمية مصطلحها لا غير. ذلك يعني أنها بقيت ضمن سياق اللاهوت المتزمت وأسلوبه الخطابي. ومن ثم لا علاقة للفكرة الحضارية بفكرة الحضارة وتاريخها، والثقافة ومحدداتها، ومسارهما التاريخي. من هنا انعدام الرؤية التاريخية تجاه النفس والمستقبل، أي انعدام العناصر الضرورية لحراك وعي الذات الثقافي والحضاري الإسلامي أيضا.



الباب الخامس

البديل الحضاري الإسلامي
عند أنور الجندي

الفصل الأول

نقد التغريب المنهجي والشخصي

ترتبط الفكرة الحضارية عند أنور الجندي (1917-2002) بمنهجيته العامة بوصفها رؤية لاهوتية دينية، اتخذت في موقفه من إشكاليات الحضارة والبديل الإسلامي هيئة الترتيب والتنسيق المعقول بين كفتي نقد التغريب وأسلمة التعريب. بمعنى أنها اتخذت الصيغة المنهجية لنقد مظاهر ومحددات التأثير الحضاري الغربي، ومن ثم تأسيس البديل الاسلامي في مجال الرؤية الثقافية ووعي الذات العربي.

إن للتغريب في آراء أنور الجندي التحليلية والنقدية مستويان، ظاهري وباطني. المستوى الظاهري مرتبط بظاهرة الاستعمار نفسه وأساليبه في تغيير ثقافات الأمم وإعادة ملئها بتصوراتها وأحكامها وقيمها؟ والباطني عبر أدواته ونماذجه الفكرية والثقافية والمنهجية والشخصية.

فالاستعمار بالنسبة لأنور الجندي هو ظاهرة حديثة ارتبطت بالحضارة الغربية[1]. ومن ثم فهو يختلف تماماً عن الاستعمار الروماني والفارسي، وعن الوحدة الإسلامية العثمانية العربية، التي وصفت بالاستعمار بينما لم تكن أكثر من تصالح أجزاء من الأمة الإسلامية في كيان سياسي واحد[2]. وما يميز هذا

---

(1) أنور الجندي: الاستعمار والإسلام، دار الأنصار، ص3.

(2) أنور الجندي الاستعمار والإسلام،ص4. لقد انتقد أنور الجندي في جميع كتاباته المواقف السلبية العربية من الدولة العثمانية، واعتبرها تشويها لحقيقتها وحقيقة الإسلام. بمعنى انه ربط بين العثمانية كنظام سياسي وقومي وبين الإسلام ومبادئه. والسبب بالنسبة له هو أولوية الفكرة الدينية اللاهوتية التي لا تراعي مضمونها الواقعي. بمعنى انه لم يتوصل إلى حقيقة مفادها، أن الدولة العثمانية كانت من حيث الجوهر معادية للروح الإسلامي الثقافي. وبأثرها كان الانحلال الهائل للكيان العربي، بوصفه كينونة جوهرية

الاستعمار الغربي هو ارتباطه بالتبشير والاستشراق[1]. كما قام بصنع إسرائيل في المنطقة من اجل إعاقة توحيد العالم العربي والإسلامي[2]. وليس مصادفة أن تتوجه قوى الاستعمار بالأساس نحو محاربة الإسلام، بوصفه القوة الوحيدة التي أبدت في وجهه المقاومة الشاملة. وقد أدرك الاستعمار انه لا طريق أفضل لهيمنته غير تغيير عقول المسلمين وعقائدهم[3]. وسعى لبلوغ غاياته هذه من خلال ثلاثة أساليب كبرى وهي نقض مفاهيم الإسلام، والطعن عليه، والحملة على اللغة العربية[4].

أما المستوى الباطني، فيبرز أساسا من خلال تصنيع الشخصيات الفكرية والثقافية المغتربة. وقد افرد لبعضها كتبا مستقلة كما هو الحال بالنسبة لطه حسين. بينما تناول الأغلبية الباقية ضمن كتاباته المتنوعة. وقد توسع في بحث ونقد التغريب في شخصيات مصر الثقافية والأدبية الكبرى مثل لويس عوض وتوفيق الحكيم وطه حسين والعقاد ولطفي السيد وعبد الرحمن بدوي وغيرهم.

وابتدأ من الناحية التاريخية بشخصية رفاعة الطهطاوي. إذ وجد في أعماله جوانب إيجابية وأخرى سلبية. واعتبر كتاباته المتعلق بالإسلام سطحية ولا تتسم بعمق المعرفة ولا بأصولها. كما انه ليس متعمقا في الفكر الأوربي نفسه[5]. في

في تاريخ الإسلام الديني والفكري والثقافي. من هنا يمكن فهمه المشوه بما في ذلك للتاريخ السياسي العثماني نفسه. فهو يكتب بهذا الصدد قائلا، بانه ليس من قبيل الصدفة أن يؤدي سقوط الدولة العثمانية إلى تمزق ميراثها(!) بين فرنسا وإنجلترا وقيام الكيان الصهيوني في فلسطين واستيلاء روسيا على تركستان والقرم. بمعنى انه لا يتناول سبب هذا الانهيار والنتائج السلبية الهائلة بالنسبة للعالم العربي والقومية العربية والكيان العربي الذي كان يشكل من حيث المساحة والسكان والثروة الأغلبية المطلقة فيها، والمعدوم الحقوق فيها. وقد كانت تلك إحدى أتعس وأرذل المراحل التي مر بها التاريخ العربي على مدار قرون.

(1) أنور الجندي: الاستعمار والإسلام، ص5.

(2) أنور الجندي: الاستعمار والإسلام، ص9،.

(3) أنور الجندي: الاستعمار والإسلام، ص 18.

(4) أنور الجندي: الاستعمار والإسلام، ص19،.

(5) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، دار الاعتصام، ص110.

حين اعتبر لطفي السيد نموذجا للتغريب. وذلك لأنه حاول إقامة الفكرة الوطنية على أساس المنفعة والمصلحة، إضافة إلى تأييده الاتجاه البريطاني بتعليم العلوم بالإنجليزية. أما أولئك الذين حاولوا التأسيس لفكرة مصر الفرعونية والشخصية الفرعونية المصرية أمثال لويس عوض والحكيم، فأنهما، حسب تقييم أنور الجندي، لم يفهما حقيقة الشخصية المصرية، وذلك لأنهما لم يفهما حقيقة بسيطة وهي أن شخصية مصر الفرعونية وثنية وخاضعة للغرب. بينما الإسلام هو الذي صنع الشخصية المصرية. وأن المنطقة كلها كانت ولا تزال محكومة بروح الإسلام في كل شيء حضارة وحركات وطنية وتحررية[1]. وبالتالي، فان الذين يدعون إلى تحييد مصر، وجعلها فرعونية وما شابه ذلك مثل توفيق الحكيم وأمثاله، "يسعون إلى جعلها فندقا سياحيا عالميا يقدم للوافدين من كل مكان المتعة والترفيه"[2]. لهذا نراه يجد في توفيق الحكيم نموذجا لما اسماه بكراهية العروبة والإسلام. فقد وصف توفيق الحكيم إسرائيل بأنها "دولة متحضرة"، بينما تنكر حسين فوزي ونجيب محفوظ لعروبتهم. وهذا كله نتاج التربية التي غرسها "زعيم التغريب" طه حسين[3].

لقد أطلق أنور الجندي على اسم طه حسين لقب "التغريبي الكبير". ولخص حصيلة "أفكاره السيئة" في كل من قوله بالتناقض بين نصوص الكتب الدينية، وإثارة الشبهات حول القرآن المكي والقرآن المدني، وتأييده للاتهام الغربي بحرق العرب المسلمين لمكتبة الإسكندرية، وإعادة طباعة (رسائل إخوان الصفا)، وترجمة القصص الفرنسي المكشوف، واعتبر القرن الثاني الهجري عصر الشكوك والمجون، وفصل الأدب العربي عن الفكر الإسلامي، وإعلاء شان الفرعونية وإنكار الروابط العربية الإسلامية، وإشاعة دعوة البحر المتوسط والقول بان المصريين أوربيو (غربيو) العقل والثقافة، وان أبو الطيب المتنبي لقيط، واتهام ابن خلدون بالسذاجة والقصور وفساد المنهج، وإعادة الإسرائيليات والأساطير إلى السيرة النبوية، ونظرته إلى الصفوة المسلمة الأولى وتشبيههم

(1) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص69.
(2) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص70.
(3) أنور الجندي إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص85.

بالسياسيين المحترفين في كتابه (الفتنة الكبرى)، وإثارة الشبهات حول أصالة الأدب العربي والفكر الاسلامي، وإنكار وجود إبراهيم وإسماعيل ورحلتهما إلى الجزيرة، وإعلاء شأن الأدب اليوناني على الأدب العربي، والدعوة إلى الأخذ بالحضارة الغربية، ووصف الفتح الإسلامي لمصر بالاستعمار العربي، وإنكار شخصية عبد الله بن سبا اليهودية وتبرئته مما أورده الطبري والمؤرخين المسلمين من دوره في فتنة مقتل عثمان[1]

أما العقاد، حسب تقييم أنور الجندي، فلا يعتد بآرائه المتعلقة بالإسلام. وذلك لأنه درس الفكر الإسلامي أواخر حياته من خلال تأثره بالفكر الغربي. لهذا لم يفهم الفرق بين العبقرية والنبوة (إشارة إلى سلسلة الكتب التي وضعها تحت عنوان "العبقرية"). وفي كتابه (ديمقراطية الإسلام) نقل جميع ملامح الفكرة الديمقراطية الغربية وحاول تطبقها على الإسلام[2] بينما وجد في شخصية عبد الرحمن بدوي داعية للفكر الخادع والفارغ، كما هو الحال في دفاعه عن الوجودية وسارتر. إذ لا يتعدى سارتر من حيث حقيقته أكثر من شخصية مخادعة، أما الوجودية فأنها خديعة للعقل العربي والشباب. من هنا تبخر كل ما فيه لاحقا وتلاشيه باعتباره فكرا وشخصية لا قيمة لهما. وكتب بهذا الصدد، يقول، بان "بدوي طواه الزمن الوجودي!". أما لويس عوض، فانه نموذج للمؤامرة على الفصحى لغة القرآن ومحاولة تمصير اللغة العربية والتقليل من أهمية الفصحى. والداعية لمقاومة تعليم سواد الأمة، وكذلك معارضته للعروبة والوحدة الإسلامية[3]. بينما نراه يحصر اهتمام وقيمة مصطفى أمين "برعاية الراقصات والممثلين وكرة القدم وما شابه ذلك" ولكل ما له علاقة بالدعابة والسخافة[4]. أما مؤلفات إحسان عبد القدوس، فأنها "تشبه بالونات المراقص المتواصلة أمام عينيك"، وفي الحصيلة "تعكس تربيته بين وما وراء كواليس المسرح

(1) أنور الجندي إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص149-151.
(2) أنور الجندي إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص136.
(3) أنور الجندي إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص113.
(4) أنور الجندي إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص210.

والأغاني"[1]. ولا تختلف قيمة ما كتبه زكي نجيب محمود في قضايا التراث الاسلامي، ففي حصيلتها هي كتابات مسطحة وانتقائية[2].

كما تناول بالتحليل والنقد عدد من أولئك الذين أدرجهم ضمن قائمة أعوان التغريب في المشرق، وبالأخص من أطلق عيهم "الكتاب المارون" (النصارى) وممثلي التيار القومي العربي. فقد وجد في يعقوب صروف وفارس نمر وجرجي زيدان وفرح انطون وشبلي شميل الدفعة الأولى "لخريجي مدارس التبشير". الأمر الذي نعثر عليه في حملتهم العنيفة على الدولة العثمانية[3]. وليس مصادفة أن يصورهم ممثل الاستعمار البريطاني في مصر اللورد كرومر بعبارة: "منحة من السماء، وخميرة البلاد". فاغلبهم كانوا من المدافعين الأشداء عن حق الإنجليز بمصر، ويصفون حسنات الاستعمار ويمتدحون أبطاله. ولم يكن هذا الدفاع عن الاستعمار معزولا، حسب اعتقاد أنور الجندي، عن حكم الولاء العقائدي(الديني). وذلك لأن النصارى "المتعلمون مهيئون بكل قلوبهم لتبني حضارة أوربا الحديثة. إنهم مفكرون للغربيين ومبشرين لقيمهم"[4]. إذ بينهم ظهرت وتوسعت فكرة "القومية العلمانية" .وأدرج ضمن هذه اللائحة كل من فارس نمر[5]، وفرح انطون وجبران خليل جبران، وجرجي زيدان. إذ نراه يعتبر فرح انطون الرائد الأول لتيارات الراديكالية، ومن ثم الشخصية المؤثرة والصانعة لنماذج سلامة موسى ولويس عوض وأمثالهم[6]. أما جبران خليل جبران ومدرسته فهي نتاج للمدرسة التبشيرية الغربية النصرانية[7]. وقد وجدت فيه "قوات التغريب وفي أسلوبه انتصارا للأسلوب التوراتي" الذي حاولت جماعة المغتربين أمثال ميخائيل نعيمة وأمين الريحاني إعادة إنتاجه، لكنها باءت بالفشل[8]. بينما نراه

(1) أنور الجندي إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص218.
(2) أنور الجندي إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص258.
(3) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص156.
(4) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص157.
(5) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص158.
(6) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص159.
(7) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص166.
(8) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص166.

يصور مضمون ما كتبه وسعى إليه جرجي زيدان بغاية "تحقير الأمة العربية"، لكن خوفه جعله يلبس الباطل بالحق. ليس ذلك فحسب، بل وحاول تصويره على انه عميلا للاستخبارات البريطانية استنادا إلى مرافقته الحملة النيلية إلى السودان بصفة مترجم في قلم الاستخبارات[1]. وهذا بدوره معزولا عن تكوينه الثقافي والتعليمي ووقائع حياته، التي توحي جميعها، كما يقول أنور الجندي، بأنه عمل في دائرة الاستشراق والتبشير الغربي وفق مخطط دقيق ماكر. ولعل كتابه (تاريخ الماسونية) وما نشره في مجلة (الهلال) دليل على ذلك[2]. أما ميخائيل نعيمة، فقد كانت مواقفه الأدبية والفكرية قائمة على دعم وتأييد الأفكار الماسونية ونقلها إلى القصص والأدب العربي[3].

وضمن هذا السياق والرؤية النقدية والاتهام الديني تطرق إلى شخصيات الفكر القومي العربي الحديث. فقد نظر إلى ساطع الحصري من خلال موشور "محاربته لفكرة الدين" بوصفه مقوما أساسيا للقومية. كما انتقد الكتب التاريخية لفيليب حتي. وانطلق في ذلك من أن فيليب حتي جعل من تاريخ الإسلام صراعا من اجل الغنائم، كما وقع في أحابيل القطرية السورية واللبنانية من خلال التطبيل للفينيقية. وإضافة إلى كل ذلك حاول التأسيس لفكرة فصل العروبة عن الجامعة الإسلامية. ومن أخطائه اعتقاده بان أهل لبنان من قام بالنهضة بعد قدومهم إلى مصر[4].

إننا نقف هنا أمام صيغة جامعة للنقد العلمي والتاريخي والثقافي الدقيق المخلوط بنزعة الاتهام والتعميم اللاهوتي. بمعنى إننا نعثر في نقده للاغتراب الثقافي المميز لأغلب التيارات والاتجاهات والشخصيات المبارزة لممثلي "النهضة العربية الحديثة" على رؤية فاحصة وعميقة، تكشف عن الخلل المنهجي في رؤيتهم التاريخية والثقافية. كما تكشف بعمق منهجي عن نزعة التقليد

(1) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص169.
(2) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص170.
(3) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص317.
(4) أنور الجندي :إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص315-317

والتسطيح المميزة للبعض منهم. ومن ثم إبراز الخلل الثقافي الجوهري في هذه التيارات والشخصيات عموما، التي لم تنطلق في رؤيتها النقدية للواقع ورؤية آفاق التطور العربي والفكرة القومية بمعايير التجربة الذاتية، بل بوحي الأثر الظاهري للإبداع الأوربي. إلا أن هذه الرؤية النقدية العميقة والسليمة لا تسير صوب استكمالها المنطقي، بل على العكس. أنها تتراجع صوب الرؤية التقليدية والتخلف الفكري بأثر الهيمنة العميقة للفكرة اللاهوتية والعقائد الدينية الضيقة. بمعنى أنها لا تنظر بعيونها النقدية لكل هذا "الخراب المعنوي" والتقليد الفاضح أحيانا في تيارات النهضة العربية الحديثة حتى بمعايير "الإسلام الثقافي"، بل بمقاييس السلفية الدينية واللاهوتية "المتنورة". الأمر الذي يتضح في تركيزه على سلبيات و"فواحش" الشخصيات وأفكارهم. بمعنى انه ينظر إليهم بعيون "الفرقة الناجية" والاتهام المذعور من شرور "النصارى" و"العملاء" و"المارقة" عن الدين. ومن ثم يرمي بكل معاناتهم التاريخية وانجازاتهم الفكرية والنظرية والثقافية وإبداعهم المخلص في سلة المهملات. ومن ثم ابخس أثرهم التاريخي والثقافي الهائل، رغم نواقصه الجدية، في بلورة الوعي النقدي والقومي العربي العلمي والثقافي، الذي يصعب تصور الرؤية النقدية لأنور الجندي نفسه وأمثاله بدونهم.

من هنا كانت ردوده النقدية والبدائل النظرية والمنهجية التي سعى من خلالها لتأسيس الفكرة الإسلامية الحضارية محصورة ضمن إطار الرؤية السلفية واللاهوتية. ففي نقده العام "للتغريب" التاريخي والثقافي انطلق من أن تاريخ الإسلام يعرف الشبهات والرد عليها، ومن ثم فهو مليء بهذه العبر. وكما كان الحال في الماضي، فان الحاضر يكشف عن أن اغلب "الشبهات" ينقلها الأدباء والمؤرخون الذين يتأثرون ويحبذون كل غريب دون تحري الأخبار وتدقيقها. فقد صادف الإسلام، كما يقول أنور الجندي، العديد من المذاهب والدعوات التي حاولت أن تنحرف به عن مفاهيمه وقيمه. والآن يواجه النظريات الغربية الوافدة في مختلف المجالات. وقد أخذ الكثيرون بهذه الشبهات بما في ذلك من كان مخلصا، كما نراه على سبيل المثال في الموقف من السلطان عبد الحميد وما يسمى بالاستعمار العثماني. فقد اعتبر الحكم العثماني استمرار طبيعيا للخلافة العربية الإسلامية. ومن ثم فقيادة آل عثمان بالعرب علاقة إسلامية لا علاقة لها

بالاحتلال والاستعمار[1]. وليس مصادفة أن يخدع الاستعمار العرب في الحرب على العثمانية. والآن يقوم بنفس الشيء أما بهيئة فكر ديمقراطي غربي أو بهيئة فكر اشتراكي ماركسي. وكلاهما أشد تغريبا وتخريبا من فلسفات اليونان في مرحلة الترجمة والنقل في القرن الثالث الهجري[2]. وفيما مضى رد على هذه النماذج الوافدة ابن تيمية على المناطقة، والغزالي على الباطنية، وابن حزم على الفرق، وابن القيم في كتاب (تلبيس إبليس)، وابن العربي في (القواصم والعواصم)، والأفغاني في (الرد على الدهريين)، ومحمد عبده في كتابه (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية).

بعبارة أخرى، إننا نقف هنا أيضا أمام صيغة نموذجية للتعامل مع الفكر والتأثير الفكري وقضية الأصالة والإبداع ومسار التطور الفعلي للقيم والمفاهيم والنظريات ونوعية ارتباطها بذاتها أو تقليدها الأجوف. إذ نعثر في مواقف أنور الجندي على حاكمية الفكرة السلفية الحنبلية في الموقف من التاريخ والإبداع النظري. وهو أمر جلي في موقفه من "الوافد" و"الشبهات" وما شابه ذلك. إذ انه يعتبر اغلب الانجازات النظرية الإبداعية الكبرى للثقافة الإسلامية مجرد "شبهات شيطانية" و"تلبيسات إبليسية" بسبب نفيها ونقضها للفكرة السلفية المتحجرة. فالأخيرة بالنسبة له هي عروة الإيمان الإسلامي الصادق وما عداها زيغ وضلال. ذلك يعني انه ينظر إلى الثقافة والحضارة بمعايير الفكرة الدينية الصرف وعقائدها الجازمة وقواعدها اللاهوتية المتراكمة في الحنبلية، بوصفها احد أنماط ونماذج الفرق الإسلامية الأكثر تحجرا وتخلفا بمعايير العقل والعقلانية والنزعة الإنسانية والانفتاح الحضاري. من هنا حصره "للشبهات" الوافدة في الثقافة الإسلامية بالفلسفة العقلانية وتقاليدها المنطقية، وتيارات التشيع الفلسفي والسياسي بشكل عام والإسماعيلية بشكل خاص. كما انه يخلط بين مراحل وقيم تاريخية مختلف ومتباينة من حيث قيمتها النظرية والعملية بالنسبة

---

(1) أنور الجندي: العالم الاسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الكتاب اللبناني 1983، ص23

(2) أنور الجندي: العالم الاسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ص35

للتاريخ الثقافي الاسلامي وأثرها في المعاصرة. الأمر الذي جعله يضع أكثر النماذج تخريبا وتخريفا للعقل والعقلانية وإغلاق الأفق النظري الحر والنقدي في تاريخ الثقافية الإسلامية، في مصاف النماذج المثلى للردود الإسلامية على "التغريب". فالرد على المناطقة عند ابن تيمية هو نموذج لإعدام المنطق النظري والعملي والعلمي، وجعل الرؤية الدينية السلفية "منطق" الحق والحقيقة الوحيد. بينما لا منطق فيه بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك لأنه يستعيض بقواعد العقائد عنه بوصفها بديلا لما لا يغني! وكذلك الحال بالنسبة لكتاب (فضائح الباطنية) للغزالي. فهو كتاب أيديولوجي صرف مهمته دعم السلطان والسلطة بالضد من المعارضة. وقد تخلى الغزالي لاحقا عنه وبأثره، إلى جانب أسباب أخرى، عن مهمة الداعية المرتزق بالانتقال إلى طريق التصوف، بوصفه طريق الحق. وينطبق هذا على تصنيفات ابن حزم ونزعته التكفيرية الحادة فيما يتعلق بنقض الفرق، رغم نقديته الرفيعة. والشيء نفسه ينطبق على كتابات ابن القيم وابن العربي. فلا الأول أزال "تلبيس" العقل، ولا الثاني عصم الأمة وتاريخها الثقافي من قواصم "الروافض". على العكس، لقد أديا إلى توسيع أبالسة العقم الثقافي والسياسي وقصم ظهر الأمة وتجفيف روافد روحها الثقافي. لقد أدى هذا التشويه "المتذاكي" للثقافة الإسلامية وتاريخها عند أنور الجندي إلى نفس الخطأ والخطيئة التاريخية والثقافية والسياسية والقومية بالنسبة للعالم العربي عندما حاول أن يجعل من العثمانية نموذجا للفكرة الإسلامية السياسية، ومن السلطان عبد الحميد نموذجا للخليفة المخلص. بينما نتائج التاريخ الفعلي ومعطياته الواقعية تشير إلى أشياء مناقضة تماما.

❖ ❖ ❖

الفصل الثاني

فلسفة التحدي والبديل الحضاري الاسلامي

لقد تناول أنور الجندي في موقفه من إشكاليات البديل الحضاري الإسلامي قضايا الثقافة والمنهج والفكرة التاريخية السياسية وغيرها. ففي مجال الثقافة انطق أنور الجندي من أن تاريخ الإسلام كله كان مواجهة وتحديا لكل ما هو غيره. فعندما ظهر الإسلام وتوسع انتشاره، فانه واجه حالة مضطربة. وفي مجرى مواجهته لها كشف وبرهن على انه ليس مجرد دين للعبادة، بل طريق في الحياة ومنهج كامل يربط الإنسان بالله، والإنسان والمجتمع. ومن ثم فالإسلام كان منهجا متكاملا قبل ترجمة الفلسفة اليونانية. لقد ظهر الإسلام بعد المسيحية بقرون عديدة. وواجه آنذاك ثلاث فلسفات وهي الغنوصية الشرقية، والفلسفة الإغريقية، والفلسفة اليهودية المسيحية الغربية. وبوصفه منهجا للحياة واجه تراث الفرعونية والفارسية والهندية والرومانية[1].

ذلك يعني أن الإسلام جاء بعد أن تشكلت للوثنية المادية فلسفة ومنهج وأيديولوجية كاملة. ومنذ ذلك الحين ومهمة الإسلام تقوم في تحرير البشرية. فالفلسفة السياسية اليونانية عند أفلاطون وأرسطو هي فلسفة العبودية، بينما تتسم أخلاق سقراط بالإباحية. كما رفض المسلمون التسليم بمنطق اليونان وأقاموا منهجا مستمدا من القرآن، كما قام به ابن تيمية. ثم أن الفكر الإسلامي فكر تجريبي. كما عارض التفكير الإسلامي قول الفلاسفة بقدم العالم والمادة. وكشف عن خطورة وخطأ الفلاسفة وتحويلهم العقل إلى ميزان شامل، بينما هو شطر من منهج المعرفة في الإسلام. وبالتالي فإن التفسير الفلسفي والصوفي للإسلام ليس

---

(1) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، ص10.

من الإسلام، وأنه ليس تفسيرا قرآنيا ربانيا .وعموما أن الفلسفة لم تصل إلى ما وصل إليه الإسلام في تحرير العقل. وذلك لأن الإسلام يخاطب العقل والقلب[1].

لقد مثل الإسلام الاتجاه القائل، بالاعتماد على القوى الغيبية كالقلب والبصيرة والروح والوجدان وليس المنهج الفلسفي الذي يعتمد على العقل وظواهر العلم ومقايسات المنطق[2]. ذلك يعني أن خصوصية الإسلام بهذا الصدد تقوم في تقديمه "الحكمة وليس الفلسفة". وإن أهم أصول هذه الحكمة هي أن الإنسان لم يحصل من العلم إلا قليلا، وضرورة التعلم من اجل المصلحة المادية والروحية، وأن العلم لا يحصل إلا بالنظر بالموجودات، وأخيرا إقامة سلطان العقل والالتجاء إلى حكمه في كل خلاف، والابتعاد عن الأهواء[3]

لقد واجه الإسلام "دعوات مخربة" كانت قبله وبعده. وجددت القديمة نفسها بعد الإسلام واغلب مصادرها مجوسية شعوبية. ففي الإسلام ظهرت في فلسفة الحلاج وابن عربي والباطنية[4]وفي الحركات السياسية لكل من القرامطة والزنج والحشاشين والمزدكية، وفي الأدب والشعر عند ابن المقفع، وصالح بن عبد القدوس، وبشار ابن برد، وأبي العتاهية. وفي العصور الأخيرة ظهرت في إيران والهند مثل البابية والبهائية والقاديانية. وجميعها ذات مصدر واحد هو اليهودي عبد الله بن سبأ، الذي كان مصدرا للفتنة الكبرى بين المسلمين[5]وتممتها تقاليد الماسونية الحديثة. فالثورة الفرنسية هي "أول ثمار الماسونية" من حيث الفلسفة والتخطيط[6]. وان كل عصر التنوير الأوربي كان مقدمة لسيطرة الفلسفة الماسونية[7].

---

(1) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص10-15.
(2) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص5.
(3) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص91.
(4) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص112.
(5) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة،ص108.
(6) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص265.
(7) أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص270.

وطبق هذه المواجهة "التاريخية" على مختلف القضايا والإسلام فأصاب في بعض منها واخطأ في آخر، لكنها جميعا تسير وفق الرؤية الدينية العقائدية اللاهوتية الصرف. بمعنى الخارجة عن منطق التاريخ وتجاربه الحية والدرامية. ففي موقفه من اللغة العربية، حاول ربطها بالقرآن والإسلام فقط. ومنه وصل إلى استنتاج يقول، بأن أثر هذا الارتباط أدى إلى أن أصبحت لغة "لا ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها"[1]. وفي المواقف الاجتماعية يتميز الإسلام عن غيره في كونه يربط بين الفرد والجماعة والمجتمع والأمة. وجميعهم تابع للإسلام[2]. وفي الموقف من الفن، حاول البرهنة على أن الفنون كلها من وجهة نظر الإسلام تتحرك في إطار التكامل، الذي يحول دون استعلاء الأدب أو الفن أو التربية أو غيرها باستقلاله عن الإطار الشامل للرؤية الإسلامية[3]. وعندما خصص الموقف من العرب والثقافة العربية ورؤيتها بهذا الصدد، فانه توصل إلى استنتاج مفاده عدم صلاحية تطبيق الرؤية الغربية في كل شيء على العرب والتاريخ والثقافة العربية، بسبب تجوهر الإسلام فيها. فالعربي واقعي إنساني، بينما اليوناني خرافي وثني. والتعاطف العربي مع الطبيعة أعمق وأوسع لأنه يتسم برقة العاطفة وسمو الوجدان. وان العرب لم تؤمن بالجبرية كما هو الحال بالنسبة لليونان، وأخيرا أن فطرة العرب البساطة الطبيعية[4].

أما **في** مجال التاريخ، **فان** المقدمة العامة للمنهج الإسلامي تجاهه، كما يقول أنور الجندي، تقوم في الإنصاف، وإنكار الأهواء، والتجاوز على عوامل العنصرية، والغرور أيا كان شكله ومحتواه. ووضع هذه المقدمة في أساس نظرته عن موقف الإسلام من التاريخ وقوانين التاريخ والإرادة والجبر ومعنى الوجود التاريخي. وانطلق في نظرته هذه من أن الإسلام يقر بقوانين معينة في التاريخ بأثرها ترتقي أو تنهار الدول والحضارات، بوصفها "سنّة الله في الوجود". ومن ثم فان "سنن الله في الأمم والحضارات لا يمكن تغييرها". ذلك يعني أن قدرة

(1) أنور الجندي: أخطار المنهج الغربي الوافد، دار الكتاب اللبناني، ص255.
(2) أنور الجندي: أخطار المنهج الغربي الوافد، ص286.
(3) أنور الجندي: أخطار المنهج الغربي الوافد، ص373.
(4) أنور الجندي: أخطار المنهج الغربي الوافد، ص314.

الزعماء والقادة على تغيير مجرى التاريخ ممكن، لكنه ليس معزولا عن عوامل أخرى طبيعية وجغرافية ومناخية وبشرية واقتصادية وغيرها. الأمر الذي يعني أن الإسلام لا يقرّ ولا يعترف بالجبرية في التاريخ. فالتاريخ بالنسبة له هو نتاج عوامله الداخلية الفاعلة والمنفعلة. كما أن التاريخ ومجرياته ليست دون غاية. وذلك لأن "القانون الثابت للتاريخ هو أن حياة البشرية في تغير مستمر، وأن التاريخ هو صراع دائم بين الخير والشر ". والإنسان هو محور فلسفة التاريخ. والإسلام لا يعتبر الإنسان مجرد كائن حي، بل يضعه في منزلة الاستخلاف في الأرض. وبالتالي، فإن الأرض ليست مكانا للعذاب كما أنها ليست مكانا للخلاص من الخطيئة. وذلك لأن "الخطيئة الأولى" هي معصية أولية تعادل معنى ممارسة حرية الإرادة. كل ذلك حدد، من وجهة نظر أنور الجندي، ضرورة الفكرة القائلة، بأن تاريخ الإسلام لا يمكن قياسه والنظر إليه بمقاييس الغرب. إذ لا مقدس في الإسلام وتاريخه غير العقيدة فقط. فهي الشيء الوحيد الذي فوق النقد لأن حقيقتها خالدة[1]. وبالتالي، فإن التاريخ الإسلامي جزء من الإسلام، لأنه أولا وقبل كل شيء تاريخ عقيدة. ومن ثم، فإن التاريخ بالنسبة له يمتد إلى ما بعد الموت[2].

أما **في مجال الدين**، فقد انطلق أنور الجندي من أن الإسلام تعرّض إلى خمس مؤامرات كبرى منذ ظهوره وحتى الآن. والسبب يكمن في نوعيته الجديدة التي قدمها بذاته وللعالم التاريخ والثقافة. وقد استشهد هنا بكلمات فارس الخوري القائل، بأن الإسلام هو الحد الفاصل بين تاريخين، ما قبله وما بعده. من هنا كان الهجوم عليه مستمرا ولحد الآن. كما كانت إجاباته عليها بقدرها. فقد بدأ الصراع ضده من جانب أوربا النصرانية، واستمر في حروبها الصليبية ثم الاستعمارية الحديثة. ومعها وضمنها وبالاتفاق معها جرى الزحف المغولي، الذي كان امتدادا للصليبية ومتوافقا معها[3]، وأخيرا الدعوة إلى الطورانية،

(1) أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، ص19.
(2) أنور الجندي: أخطار المنهج الغربي الوافد، ص177-180.
(3) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، دار القلم، الدار الشامية (دمشق - بيروت)، 1998، ص81.

بوصفها المرحلة الخامسة والأخيرة[1].

وقد استطاع المسلمون تذليل قوة الروم والبيزنطيون، ثم هزموا الجحافل الصليبية وأخرجوها من العالم العربي. كما ذللوا محاولات اليهود واليهودية والنصارى والنصرانية الدسّ في الإسلام، ثم كسروا شوكة الغزو المغولي وحماية الحضارة الإنسانية في معركة عين جالوت عام 658 للهجرة (1258)[2]. ومن ثم استطاع المسلمون الحفاظ على هويتهم وتقويتها في مواجه الغرب الأوربي وديانته وأفكاره. وقد أدت الدولة العثمانية على مدار ستة قرون من السيطرة الإسلامية هذه المهمة على أفضل وجه. ولعل فتحها للقسطنطينية قد أكمل استحكام السيطرة العالمية للإسلام .

لقد أدرك الأوربيون الحقيقة القائلة، بأنه لا سبيل للقضاء على المسلمين إلا من خلال الكلمة[3]. ووجدوا في القضاء على الإسلام سبيل السيطرة على آسيا وأفريقيا[4]. وقد اتبعوا مختلف الأساليب من اجل بلوغ مآربهم هذه. ولعل أهمها هو تقطيع أوصال العالم الإسلامي من خلال "إثارة النعرة القومية"، و"استدراج المسلمين إلى حروب غير متكافئة"، و"إحياء مؤامرات القرامطة والزنج والمزدكية وتصويرها على أنها حركات عدل وحرية"، و"إثارة النزعات العنصرية عند العرب والأتراك والفرس" وغيرهم، و"مهاجمة المماليك والأيوبيين والعثمانيين لأنهم هم الذين حطموا أحلام القوى الغازية"، و"الادعاء بان الحملة الفرنسية هي مبدأ اليقظة الإسلامية"، و"تمجيد أعداء الإسلام القدامى والمعاصرين مثل اكبر شاه وأتاتورك"، و"إثارة الشبهات حول بطولات صلاح الدين وبيبرس ومحمد الفاتح" وأمثالهم[5]. وضمن هذا السياق كرر موقفه عن أن "دخول العرب في الدولة العثمانية منذ عام 1517" اقرب ما يكون إلى

---

(1) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص189.
(2) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص83.
(3) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص63.
(4) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص64.
(5) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص300-301.

ضرورة تاريخية[1]. وذلك لأن هذا الدخول قد " أخّر سقوط العالم العربي في قبضة الاستعمار أربعة قرون"[2].

لقد وجد في كافة هذه الأساليب وغيرها أسلوبا محدثا وحلقة جديدة في سلسلة الحلقات المناهضة للإسلام على امتداد تاريخه. والسبب يكمن في إدراك الغرب لحقيقة الإسلام بوصفه "منقذا للجميع"، وانه "حامل لواء المعرفة الإنسانية في نواحي الحياة"[3]، إذ انه كان "حامل لواء أطول تاريخ معرفي في التاريخ " استمر لمدة احد عشر قرنا[4]. إضافة لكل ذلك، أن "الإسلام صانع حضارة إنسانية من حيث المبادئ والقيم"، اشترك فيها مختلف الشعوب والأقوام. وكل ذلك يستمد أصوله من معنى وحقيقة الحضارة في الفكر والتاريخ الإسلامي.

فالبشرية لم تعرف قبل الإسلام دينا سماويا أو غير سماوي قد قام على حضارة بالمعنى الكامل لكلمة حضارة، كما يقول أنور الجندي. لقد كانت هناك ثقافات وليست حضارة. والفرق بينهما هو أن الثقافة محلية محدودة، بينما الحضارة واسعة شاملة[5]. وخصوصية الإسلام هنا تقوم في انه عمد إلى تقديم مفهوم كامل للحضارة قوامه الحركة المادية والمعنوية في نفس الوقت وربط التقدم المادي بالأخلاق وتوجهه إلى صالح الإنسانية[6]. ذلك يعني أن الإسلام قدم مفهوما جديدا عن التحضر الأصيل يستند إلى ثلاثة مبادئ كبرى وهي الانتقال من عبادة الأوثان والتعدد إلى عبادة الله الواحد الحق، والانتقال من عبادة أشخاص السلطة أيا كانت إلى عبادة الله الواحد الحق، ودفع البشرية إلى مرحلة الفكر والذكر والنظر في ملكوت السماوات والأرض[7] أما مقومات هذه

(1) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص169.
(2) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص170.
(3) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص20.
(4) أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقضاض على الأمة الإسلامية، ص20.
(5) أنور الجندي: أخطار المنهج الغربي الوافد، ص244.
(6) أنور الجندي: الحضارة في مفهوم الإسلام، دار الأنصار القاهرة، ص6.
(7) أنور الجندي: الحضارة في مفهوم الإسلام، دار الأنصار القاهرة، ص4-5.

الحضارة فهي كل من قيام مفهوم الإسلام على القرآن والاعتدال والتوفيق، وربط العلم بالدين والسياسة بالأخلاق، وإن الإسلام عبادة ومعاملة، وانه حضارة جامعة وسطية لها أساس ثابت للمتغيرات[1]. الأمر الذي حدد طبيعة الاختلاف الجذري بينها وبين "المفهوم الغربي" للحضارة. أما مضمون هذا الخلاف والاختلاف فيقوم في تميز الحضارة الإسلامية "بمفهوم الجمع بين المجتمعات وتحضير النفس الإنسانية بالضد من النظرة الانشطارية للغرب"[2]. وبالتالي، فإن آفاق ومصير الحضارة الإسلامية يرتبط بتأسيس أصول الفكر الإسلامي عبر الرجوع إلى أصوله الأساسية[3].

نعثر في آراء ومواقف وأحكام واستنتاجات أنور الجندي فيما يخص إشكاليات الحضارة والبدائل المفترضة على صيغة نموذجية للرؤية الدينية اللاهوتية والموقف العقائدي. الأمر الذي جعلها تتراوح بين رؤية نقدية سليمة وعميقة أحيانا تجاه إشكاليات الحضارة والموقف من النفس، لكنها تحتكم في نهاية المطاف إلى أولوية وجوهرية الرؤية العقائدية. مما يجعل من هذا النقد ذو حدين متعارضين. الأول وهو شحذ الرؤية النقدية العقلية (المجردة) والثاني هو تشويه الرؤية التاريخية ومن ثم الأبعاد العملية للرؤية المستقبلية.

فمن بين المفاهيم الايجابية التي بلورها ودافع عنها أنور الجندي تجدر الإشارة إلى كل من فكرة الانتماء الثقافي والحضاري لعالم الإسلام وضرورة تأسيسها النظري والعملي، وإبراز الطابع الخاص والفريد لتجارب الإسلام الثقافية والحضارية، والتشديد على وحدة التاريخ العربي والإسلامي، والدفاع عن فكرة العروبة بمعايير الرؤية الإسلامية وليس العنصرية، والسعي لإرجاع المفاهيم إلى أصولها، ومن ثم إعادة النظر النقدية بالمفاهيم الأوربية وإبراز طابعها النسبي (التاريخي والثقافي)، والدعوة إلى التماهي المتجانس مع التجارب الثقافية الذاتية (الإسلامية). وهي استنتاجات متجانسة من الناحية المنهجية المجردة وعميقة من

(1) أنور الجندي: الحضارة في مفهوم الإسلام، دار الأنصار القاهرة، ص8-9.
(2) أنور الجندي: الحضارة في مفهوم الإسلام، دار الأنصار القاهرة، ص29.
(3) أنور الجندي: العالم الاسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي،ص35.

حيث مدلولها المنطقي والتاريخي والثقافي، لكنها تعاني بأثر الهيمنة شبه التام للمنهج العقائدي الديني اللاهوتي من ثغرات عميقة وخلل في موازينها ومقاييسها. مما يؤدي بها بالضرورة إلى نتاج مخربة للفكرة الثقافية نفسها. إضافة إلى ما فيها من آثار مبطنة لمختلف أنواع اللاعقلانية والغلو المتعنت في رؤيته للنفس والآخرين.

إن الحصيلة المتراكمة في هذا النوع من التفكر والمواقف محكومة بنفسية وذهنية حنبلية. وبالتالي لم تعن الأسلمة الجديدة وتأسيس رؤيتها المنهجية تجاه كل أصناف العلوم والحياة، سوى أحكام العقائد الحنبلية وتحكيمها في الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للإنسان والمجتمع والدولة. مما أدى بها أيضا إلى أدلجة الموقف العقائدي من التاريخ ومجرياته وشخصياته وتياراته الفكرية والسياسية. ومن ثم عدم فهم التاريخ وتجاربه ووقائعه وحقائقه كما هي. من هنا تفسيره للمقدمات التاريخية المعقدة لظهور مختلف الفرق الإسلامية على أنها مجرد نتاج لمؤامرة يهودية قام بها عبد الله بن سبأ. إذ يصبح من غير المفهوم قيمة وعظمة الإسلام وكل شخصياتها الكثيرة العدد والهائلة التأثير في تاريخ أمام "نكرة" مجهولة في إعادة توجيه المسار الفعلي للتاريخ. إذ يصبح التاريخ مجرد ألعوبة صغيرة بأيدي شخصيات مغمورة، هي في اغلبها نتاج "الخيال المبدع" للسلطة وخدامها.

وقد ترتب على هذه الرؤية العقائدية الضيقة صناعة "جديدة" لمرجعيات نظرية وعملية عتيقة لعبت الدور الحاسم في تجميد وتمويت الروح الثقافي العقلي والعقلاني والإنساني في الثقافة والتاريخ الاسلامي. وبالتالي استحالة فهم المسار التاريخي على حقيقته. من هنا إعادة تمجيد الأموات في الشخصيات والدول والأفكار، مثل القول، بالأثر التاريخ الهائل للمماليك والأيوبيين والعثمانيين في "تحطيم أحلام القوى الغازية"، بينما تمثلوا هم رحيق الغزو الجاهلي بمعايير الإسلام الظاهر وضعف مكونات وحقائق الثقافة الإسلامية الكبرى. وبالمقابل نرى تخوين وتجريم الشخصيات والتيارات الفكرية والسياسية التي صنعت الأنوار الفعلية للروح الثقافي الاسلامي، أي إعدام الثقافة العقلانية والإنسانية في تاريخ الإسلام وتمجيد الميت والمتخلف وتقاليد النقل والتحجر الفكري وقتل روح

العقل النقدي وفكرة الحرية. الأمر الذي نعثر عليه في التكرار المتشدد على عداوة التيارات الفكرية والسياسية الداعية للحرية والنزعة الإنسانية مثل الفلاسفة والتفلسف بمختلف تياراته وشخصياته، والعداء للروح الصوفي المتسامي، ومحاربة التيارات السياسية الداعية للحرية والمساواة والعدل من قرامطة وشيعة وثورات العبيد، بوصفها "مؤامرات" ضد الإسلام، ومحاربة رجال الحرية والإبداع الحر والنزعة الإنسانية في الأدب والشعر.

لقد أدت هذه الرؤية العقائدية المحكومة بأولية النص على العقل، وأولوية العقائد الإيمانية على العقل والتاريخ الفعلي والتجارب الثقافية الحية إلى تصوير كل ما له علاقة بتنوير العقل والضمير الحي والرؤية المستقبلية بوصفها فكرة الحرية على أنها "بدعة" ونتاج "لمؤامرة" أجنبية (يهودية أو نصرانية أو غربية أوربية وما شابه ذلك). بعبارة أخرى، إن هذه المنهجية عادة ما تؤدي إلى الخلط بين الموقف التاريخي السليم والرؤية العقائدية بالشكل الذي يتحول التاريخ فيها إلى ألعاب يمكن إعادة ترتيبها بالشكل الذي تبدو فيه وفية للإيمان الحنبلي. وليس مصادفة أن يتوصل أنور الجندي بهذا الصدد إلى استنتاج مفاده، أن "دخول العرب في الدولة العثمانية منذ عام 1517" اقرب ما يكون إلى ضرورة تاريخية. وذلك لأن هذا الدخول قد "أخّر سقوط العالم العربي في قبضة الاستعمار أربعة قرون". ذلك يعني أن سقوط العالم العربي أمر حتمي لابد منه. ومن غير المفهوم ما فائدة هذا التأخير بالنسبة للعالم العربي والإسلامي. مجرد أربعة قرون معلبة للخروج بعدها إلى أحضان الكولونيالية الأوربية!؟ إن هذا الرؤية العقائدية التي تمسخ معنى التاريخ الفعلي وتشوه مساره الواقعي، تحتوي على خطورة التأهيل الذهني للجبرية العقائدية والقبول بكل الخرافات "الجليلة" بعد أن يجري إضفاء طابع الإسلام الحنبلي عليها. من هنا ضعف التحديد النظري لفكرة الحضارة الإسلامية. فهي تتحول في أراء ومواقف أنور الجندي إلى مجرد مجموعة عقائد دينية لاهوتية لا فرادة فيها ولا إبداع ثقافي هائل كالذي ميز بالفعل الحضارة الإسلامية. وذلك لأن إرجاع مضمون الحضارة الإسلامية وأصالتها إلى كونها قدمت "مفهوم كامل للحضارة قوامه الحركة المادية والمعنوية في نفس الوقت وربط التقدم المادي بالأخلاق وتوجهه إلى صالح الإنسانية" هي مجرد عبارة

عامة، أي صيغة خطابية يمكن العثور عليها عند كل كاتب كسول من الدرجة العاشرة! والشيء نفسه ينطبق على فكرته القائلة، بأن "الإسلام قدم مفهوما جديدا عن التحضر الأصيل يستند إلى مبادئ الانتقال من عبادة الأوثان وأشخاص السلطة إلى عبادة الله الواحد الحق، ودفع البشرية إلى مرحلة الفكر والذكر والنظر في ملكوت السماوات والأرض" .فهو ليس مفهوما جديدا، كما انه لا علاقة له بماهية التحضر والمدنية. والشيء نفسه يقال عن التفكر بالوجود وليس بالسماوات والأرض فقط.



الباب السادس

مالك بن نبي:
فلسفة الفكرة الحضارية

الفصل الأول

ماهية الحضارة والفكرة الحضارية

إن فلسفة الفكرة الحضارية عند مالك بن نبي(1905-1973) هي الصيغة الأكثر نضجا لتقاليد الإصلاحية الإسلامية الحديثة. فقد استمد فكرته عن الحضارة البديلة (العربية الإسلامية) من فكرته السياسية، والعكس صحيح أيضا. بل يمكننا القول، بأن كل منها يكمّل الآخر بصورة عضوية، وينطلقان من منهج واحد ورؤية موحدة. بمعنى أن الفكرة السياسية هي فكرة حضارية، والفكرة الحضارية هي فكرة سياسية. وكلاهما ينطلقان من الواقع التاريخي والتجربة التاريخية ويؤسسان لآفاقهما التاريخية. من هنا يمكن فهم الصيغة المفارقة لبحثه عن أثر الدين في أساس كل حضارة ومنشئها، وفي الوقت نفسه دعوته لكي يكون المبدأ الأخلاقي الايجابي في تأسيس البدائل الحضارية في العالم الافروآسيوي (والإسلامي والعربي جزء منه) ليس دينيا. ففي هذه الصيغة المفارقة تنعكس خصوصية الفكرة الإصلاحية الإسلامية عند مالك بن نبي وجوهرية الفكرة التاريخية فيها.

فقد اعتقد مالك بن نبي، بأن الحضارة لا تنطلق إلا من مبادئ دينية. وقد تكون الحضارة النصرانية والإسلامية احد نماذجها الرفيعة. بمعنى تأثير وجوهرية الديانة النصرانية والإسلامية في تصنيع حضارتيهما. وعمم موقفه هذا للدرجة التي جعلته يقول، بأن "الحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية. وينبغي أن نبحث في أية حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها. وينطبق هذا على اثر البوذية والبرهمية"[1]. وانطلق في تعميمه هذا مما اسماه "بعناصر الحضارة

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، 1986، ص50.

الخالدة في الدين". وكتب بهذا الصدد يقول، بان "قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة بوقت ظهوره في التاريخ. فجوهر الدين مؤثر صالح في كل زمان ومكان"[1].

غير أن هذه الصيغة التاريخية اللاهوتية في الموقف من منشأ الحضارة وأثر الدين فيها، تبقى ضمن إطار الرؤية التاريخية سواء فيما يتعلق بمسار الحضارة أو الموقف منها والبدائل المحتملة. فمسار الحضارة العام يتراوح ما بين الصعود والسقوط، في حين يكشف تاريخ الأمم والحضارات عن أن صعود بعضها ملازم لسقوط أخرى. ومن ثم فلكل منها دوره التاريخي. بينما نراه ينظر إلى علاقة النهضة الحضارية بالبدائل نظرته إلى قضية تاريخية وثقافية ملموسة. من هنا استنتاجه القائل، بأن الحلول الفعلية للبدائل الحضارية لا يمكن أخذها من نماذج الشرق والغرب، انطلاقا من أن مشكلاتنا خاصة. ومن ثم فإن النهضة ينبغي أن تكون بمستواها. من هنا استنتاجه المبدئي أو المنهجي عن أن ما يقوم بدراسته ليس "المشاكل التي تخص عام 1948، بل هي من المشاكل التي تخص عام 1367"[2].

بينما الاستناد إلى النفس وتاريخها الثقافي الذاتي ينبغي هو الآخر أن يكون تاريخيا واقعيا. فقد دخل في صيرورة الحضارة الإسلامية، كما يقول مالك بن نبي، عاملان أساسيان وهما كل من الفكرة الإسلامية والإنسان المسلم[3]. وما صنعته الحضارة الإسلامية كان يتوافق مع روحها وروحانيتها. أما المهمة الحالية فتقوم في "أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى"[4]، أو ما اسماه بالعناصر الثلاث الجوهرية في بناء الحضارة. ففي العالم الاسلامي أياد وعقول كافية. والمهمة تقوم في التوجيه، اي توجيه الإنسان صوب "دفعة دينية" بحيث "يكتسب بأثرها معنى الجماعة ومعنى الكفاح"[5]. أما مضمون أو حقيقة هذه "الدفعة الدينية" فأنها

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص58.
(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص48.
(3) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص66.
(4) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص75.
(5) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص77.

تتطابق في فكر ومواقف مالك بن نبي مع "المبدأ الأخلاقي الايجابي"، أي الذي يتوافق مع مضمون الحضارة الإسلامية بوصفها حضارية مبنية على "أساس المبدأ الأخلاقي وليس الجمالي". وضمن هذا السياق استنتاجه القائل، بأن "الفكرة الافروآسيوية ينبغي أن تؤسس منهجها الأخلاقي على مبدأ ايجابي، وبحيث لا يكون في جوهره دينيا"(1).

تستند آراء ومواقف واستنتاجات مالك بن نبي بصدد القضية الحضارية إلى رؤية منهجية حددت أيضا فكرته السياسية. فهو ينطلق من فكرة عامة تقول، بأن "كل تفكير في مشكلة الإنسان هو في النهاية تفكير في مشكلة الحضارة". وبالتالي، فإن "مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته. ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها"(2). ويستند هذا الاستنتاج إلى رؤية فلسفية عن التاريخ واسعة الانتشار ومختلفة التفاسير ومتنوعة التأويلات. وضمن آراء ومواقف مالك بن نبي فأنها تهدف إلى إثارة العزيمة والإرادة السياسية الفاعلة استنادا إلى رؤية ثقافية وحضارية عن النفس مبنية على أساس التراث السابق، والواقع المعاصر، ورؤية الآفاق المستقبلية. ومن ثم تحتوي على قدر من التفاؤل العملي الواقعي المبني على أساس برنامج يناسبه في الرؤية المنهجية والتوظيف الفعلي. فهو ينطلق بهذا الصدد من أن "الشعوب تلعب أدوارها، وكل واحد منها يبعث ليكوّن حلقته في سلسلة الحضارات". احدها ينبعث وآخر يزول(3). ذلك يعني أن الحضارة الإنسانية العامة واحدة لها حلقاتها المرتبطة بالأدوار التاريخية التي تقوم بها الأمم المتنوعة. وبالتالي، فإن المهمة الحضارية القائمة أمام العالم الإسلامي والعربي هي مهمة تاريخية وثقافية من نوع خاص. من هنا موقفه واستنتاجه العملي بهذا الصدد، والقائل، بأن "الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها، التي تقبل ذلّ

---

(1) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، دار الفكر، دمشق، ط3 2001، ص146.
(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص19.
(3) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص20.

الاستعمار". وبالتالي، فإن "كابوس الاستعمار لا ينتهي بالكلمات الخطابية". فالسياسة التي تجهل قواعد الاجتماع وأسسه هي "دولة تقوم على العاطفة في تدبير شئونها، وتستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطانها"[1].

ذلك يعني، أن البديل الحضاري ينبغي أن يربط في كل واحد نقد النفس ونقد العقل العملي للغرب الاستعماري، أي نقد فلسفته الحضرية الفعلية وأثرها بالنسبة للعالم الإسلامي والعربي (والافروآسيوي). فهو ينطلق من تفاؤل تاريخي واقعي يستند إلى فكرة قد لا تخلو من الطابع الخطابي لكنها دقيقة، تقول، بان طاقة الشعوب لا تنضب ولا يمكن الوقوف ضدها. ومفارقة الظاهرة بالنسبة للعالم الإسلامي والعربي (والافروآسيوي) تقوم في أن الغرب هو من ساعد على توسيعها رغم سعيه لصدها[2]. فقد "برهنت الأحداث التاريخية على عجز الغرب الأوربي الأخلاقي عن أن يحتل مكان القيادة في العالم"[3]. وذلك لأن الفضائل الأوربية هي "فضائل داخلية أنانية لا إشعاع لها"، وأن "العقل الأوربي هو نفسه ذاتي أناني من الوجهة الأخلاقية". وبالتالي، فإن "الفضيلة الغربية لا وجود لها بالنسبة إلى العالم، لأنها لا تشع على عالم الآخرين. والغربي لا يحمل فضائله خارج عالمه. فخارج الحدود الأوربية لا يكون إنسانا، بل أوربيا"[4]. وترتب على ذلك استنتاجه العام القائل، بأنه ليس للحضارة الأوربية "ضوء أخلاقيا ساميا يكشف لها جوانب المشكلات الإنسانية"، بل أنها "ردت هذه المشكلات إلى المنطق العقلي المجرد"[5]. لهذا لا تظهر "المشكلات الإنسانية في العواصم الأوربية". والسبب يقوم في أن العقل الأوربي يعرّيها من بعدها الأخلاقي الإنساني. انه ينظر إليها بمعايير الكمية، أي المصالح الاقتصادية والاستراتيجية[6]. ومع ذلك ينبغي النظر إلى هذه الحالة باعتبارها ظاهرة عابرة.

---

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص31.
(2) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص43.
(3) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص43.
(4) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص43.
(5) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص45.
(6) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص45.

وقد شبّه مالك بن نبي الاستعمار الأوربي الحديث "بعربة اليد التي كانت نافعة في أوربا القرن التاسع عشر". غير أن معضلة هذه الظاهرة تقوم في أن الأوربيون مازالوا متمسكين بها لا يريدون الاستغناء عنها[1]. ومع ذلك فهي عرضة للزوال، وذلك لأن الاستعمار حسب عبارة مالك بن نبي "مرحلة من مراحل التطور الإنساني"، ومن ثم فإن "مصيره شبيه بمصير اختراع استنفذ أغراضه وتخلّف بفعل التقدم الإنساني المستمر".

غير أن هذه الإزالة مرتبط بالبدائل التي يبلورها العالم الافروآسيوي على المستوى الأخلاقي والعملي، أي على مستوى الرؤية المنهجية والبدائل المناسبة لها. ووضع ذلك في صورة بيانية قوامها أن من أقام المسارح والمنابر للمهرجين، ومن أشعل المصابيح الكاذبة، ومن جمّل الأصنام ليلحقوا الهوان بالفكرة، هؤلاء كلهم سوف يتهاون أمام "شمس المثالية" التي تعلن قريبا "انتصار الفكرة، وانهيار الأصنام، كما حدث يوم تحطّم هبل في الكعبة"[2]. فمرحلة البطولة ودور الأبطال التي مر بها العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين تشرف على نهاياتها. لاسيما وأنها كانت "مرحلة إغفال حل المشاكل التي مهدت للاستعمار وتغلغله". والمهمة المستقبلية تفترض بلورة وتحقيق منهج جديد للرؤية الحضارية. ومضمونه يقوم في أن "كل تفكير في مشكلة الإنسان هو في النهاية تفكير في مشكلة الحضارة". من هنا استنتاجه عن أن "مشكلة الإنسان الافروآسيوي هي في جوهرها مشكلة حضارة". وكما كان الاستعمار في القرن التاسع عشر عنصرا هاما في تعريف الحضارة الغربية، حيث كان يعد صفة مميزة لتوسع تلك الحضارة وأساسا لحركتها ونموها" كذلك تصبح "معاداة الاستعمار وتكمّل مؤقتا تعريف الفكرة الافروآسيوية، باعتبارها حضارة"[3].

ولم يضع مالك بن نبي إشكاليات الحضارة البديلة ضمن سياق الصيغ

---

(1) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص50.
(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص18.
(3) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص138.

الواسعة الانتشار آنذاك عن تعارض الشرق والغرب ولا ضمن مختلف النماذج الأخلاقية المجردة وما شابه ذلك، بل نظر إليها، كما يقول، باعتبارها "مشكلات عضوية" مرتبطة "بكيفية تشييد بناء قائم على الحقائق النفسية الاجتماعية في هذه البلاد، ومشكلات التوجه القائم على حقائق الوضع العالمي"[1]. ذلك يعني أن مشكلة الحضارة بالنسبة للعالم العربي هي مشكلة ثقافية سياسية عملية. من هنا قوله، عن أن المقياس الذي تقاس بها ألوان النشاط الاجتماعي والسياسي هي الحضارة[2]. والحضارة بالنسبة لمالك بن نبي هي "مرّكب ثقافي". فإذا كانت وحدة اللغة أو الجنس ضرورية لتكوين أمة، فان هذا الشرط ليس محتوما لتكوين حضارة. فالغرب الأوربي على سبيل المثال ليس وحدة عنصرية أو لغوية بل مرّكب ثقافي. ووضع هذه النتيجة في أساس موقفه القائل، بأنه "لكي ترتفع الكتلة العربية الآسيوية من مستوى التلفيق والاصطناع السياسي إلى مستوى مفهوم الحضارة، يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار عاملين، عامل الثقافة وإطاره الذي يحيط به"[3]. وهذه بدورها هي ما اسماه بالحقائق النفسية الاجتماعية، ومشكلات التوجه القائم على حقائق الوضع العالمي.

❖ ❖ ❖

(1) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص130.
(2) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص130.
(3) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص131.

الفصل الثاني

الأساس الثقافي للبديل الحضاري

انطلق مالك بن نبي فيما يتعلق بأولوية وجوهرية الثقافة بالنسبة للبديل الحضاري من فكرة عامة تقول، بأن "حل مشكلات الوجود الفعلية للعالم الافروآسيوي تفترض إلى جانب نموه الداخلي، أن يصنع ثقافته الخاصة كيما يحل مشكلاته العضوية"[1]. بمعنى أن حل ما اسماه بكيفية تشييد بناء قائم على الحقائق النفسية الاجتماعية، ومشكلات التوجه القائم على حقائق الوضع العالمي، أو حامل الثقافة وإطاره الذي يحيط به، يفترض إرساء أسس ثقافة بديلة. ووضع في أساس هذه الثقافة البديلة ثلاثة مبادئ متوحدة هي كل من تصفية العادات والتقاليد البالية حتى يصفو الجو للعوامل الحية الداعية للحياة؛ وضرورة الفكر الجديد الذي يحطم الموروث عن مرحلة الانحطاط والتدهور؛ وأخيرا البحث عن وضع جديد للنهضة من خلال تحديد الأوضاع الملموسة. أما الصيغة العملية لبلوغ هذه الغاية فيفترض توحيد الموقف السلبي (النفي الشامل) من رواسب الماضي، والايجابي الذي يربطنا بمقتضيات المستقبل[2]. واعتقد أن هذه الحالة قد جرت في أوربا من خلال ما قام به توما الأكويني من تنقية الثقافة الأوربية من الماضي، وما قام به ديكارت من إتيانه بالعناصر الايجابية. وبغض النظر عما في هذه الصيغة من ابتسار وتسطيح لإشكاليات الثقافة والحضارة الأوربية ومسارها التاريخي، إلا أنها تعكس مضمون الرؤية المنهجية والعملية لمالك بن نبي فيما يتعلق بفكرة البديل الحضاري، بوصفه بديلا ثقافيا عمليا وسياسيا محترفا ومتساميا لكي يؤدي مهمته التاريخية. من هنا مطالبته بأن تكون

---

(1) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص131.

(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص80.

الثقافة "حِرَفية أي من ذوي التخصص وليس للعيش". وذلك لأن مهمة الثقافة تقوم في "بناء المرّكب الاجتماعي". وحدد أربعة عناصر فيها طابقها مع ما اسماه بمهمتها التربوية وهي كل من "عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية"؛ و"عنصر الجمال لتكوين الذوق العام"؛ و"منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام"؛ وأخيرا "الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع" الذي يعادل معنى الصناعة حسب تعبير ابن خلدون[1].

تشكل هذه العناصر الأربعة "منظومة" الفكرة المنهجية والعملية للبديل الحضاري. لقد استقاها مالك بن نبي وبلورها من خلال استقراء التجربة التاريخية للنهضة الإسلامية والعربية الحديثة ونتائجها الفعلية. فقد بدأت النهضة بالنسبة للعالم الإسلامي، كما يقول مالك بن نبي، مع تحسسه الأولي من غفلة وثقل السبات الطويل. وبالتالي فهي نتاج عمل دؤوب، لكنها في الوقت نفسه "نتيجة خائبة" فيما يتعلق باشتراك الجميع في تحديد الأهداف والوسائل[2]. والسبب الرئيسي لهذه النتيجة هو أن المشاريع المتعلقة بالنهضة كانت مبنية لا على أساس تأمل التجربة الذاتية من جهة، ومقترح البدائل المستقبلية من جهة أخرى. فقد كانت في اغلبها أما تقليدا للغرب أو مراوحة ضمن تقاليد بالية. بينما لا يمكن للنهضة الحقيقية الاعتماد على حلول ونماذج من الشرق والغرب، وذلك لأن "مشكلاتنا خاصة". ومن ثم ينبغي للنهضة أن تكون بمستواها. من هنا استنتاجه المبدئي أو المنهجي عن أن ما يقوم بدراسته ليس "المشاكل التي تخص عام 1948، بل هي من المشاكل التي تخص عام 1367"[3]. بمعنى ضرورة الابتداء بالنهضة الثقافية الحضارية من خلال الأرضية الصلبة للتطور الذاتي. من هنا فكرته عن أن الابتداء في البناء الحضاري أو النهضة يبدأ ليس بالعلوم والعلماء ولا بالإنتاج الصناعي، بل بالمبدأ الذي يكون أساسا لهذه المنتجات جميعا[4].

---

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص87.
(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص40.
(3) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص48. ويقصد بذلك الفترة الزمنية للعالم الإسلامي وليس الاوربي النصراني، أي التاريخ الذاتي وليس الأوربي.
(4) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص50.

وحصر هذا المبدأ في ثلاثية الإنسان والتراب والوقت، بوصفها أساس البديل الحضاري الفعلي[1]. إذ لا يتاح لحضارة في بدء تطورها وإرساء أسسها الذاتية "إلا ذلك الرجل البسيط، والتراب الذي يمده بقوته الزهيد، والوقت اللازم لوصوله. وما عدا ذلك من طائرات وقصور وما شابه ذلك فهي مكتسبات، لا من العناصر الأولية"[2].

لقد حاول مالك بن نبي إرساء أسس منظومة متعلقة بالإنسان والجغرافيا والتاريخ الفعلي تعمل من خلال البنية الواعية والإرادة المدركة للمهمات الحالية والغايات المستقبلية، أو ما اسماه بالتحرر من بقايا الموروث المعرقل للتطور والاتصال بالقضايا المستقبلية. أما وسائلها فهي التي وضعها ضمن فكرة "العناصر الأربعة" وهي كل من الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والفن التطبيقي. فالعالم العربي يقف أمام مرحلة مستقبلية هي مرحلة البناء الثقافي الحضاري وليس البقاء ضمن "المرحلة الحماسية" أو "المرحلة البطولية". وذلك لأن نزعة محاربة الاستعمار لا تصلح أن تكون دافعا ساميا يحرك حضارة ويعطيها مثلها الأعلى، كما يقول مالك بن نبي. وأن "القضية ليست أن ننتزع العالم من موجة احتقار الكبار لكي نسلمه إلى حقد الصغار"[3]. إن هذه المقدمة الأخلاقية أو العنصر الأخلاقي ينبغي استكماله بالذوق الجمالي. وذلك لأن "المقدرة الخلاقة مرتبطة دائما بالانفعال الجمالي"[4]. بعد ذلك يأتي دور "العنصر الصناعي". وإن حصيلة هذا التلاقي فقط يمكنه أن يؤدي إلى إحداث نهضة قادرة على صنع حضارة[5]. فميزانية التاريخ، كما يقول مالك بن نبي "ليست رصيدا من الكلام ومن عدد الكلمات، بل هي كتل من النشاط المادي، ومن الأفكار التي لها كثافة الواقع ووزنه. وهذه الميزانيات المكونة من صرف النشاط الايجابي هي ميزانيات من القيم الأخلاقية تقوم على فصول الثقافة

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص50.
(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص60.
(3) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص147.
(4) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص151.
(5) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص152.

الأربعة: منهجها الأخلاقي، وذوقها الجمالي، وفنها الصناعي، ومنطقها العملي "[1]. وهناك طرق عديدة للوصول إلى هذه الغاية لكن المهم تجنب الطرق الطويلة[2].

شكلت فكرة الطرق الطويلة أو حرق المراحل القضية المركزية للاختيار والاختبار العملي. بمعنى محاولة الربط بين الرؤية الواقعية والتجريبية العقلانية. فقد كانت محاولات العالم الإسلامي خاصة ومتفاوتة في عمقها بهذا الصدد، لأنها لم تكن تستند على نظرية محددة للأهداف والوسائل، وعلى تخطيط للمراحل. من هنا انقسامهم إلى من يدعو إلى إعادة واسترجاع الماضي بالرجوع إليه، وآخر إلى قطع جميع الصلات بالماضي. وكلاهما على خطأ[3]. وذلك لأن لكل منهما نموذج جاهز[4]. أنهم يعتقدون بأنهم ينشئون أساسا متينا للحضارة بكومة من الأشياء المستعارة التي لا تنفع[5]. في حين أن "الحضارة ليست كومة من الأشياء المتخالفة في النوع، بل هي كلّ، أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، بصلاتها ومنفعتها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة"[6]. ويقف العالم الإسلامي والعربي أمام ثلاثة أنواع متحضرة يمكنها أن تقدم نماذج للتطور في القرن العشرين وهي: الفرنسي والانجليزي والياباني. بينما تكشف التجربة التاريخية للعالم الإسلامي والعربي بهذا الصدد، انعدام وجود صورة ناطقة واضحة عن أنهما اختارا بالفعل نموذجا. وكل ما جرى ويجري يبدو كما لو انه "ينمو تحت تأثير نموذج غامض فرض عليهما تلقائيا"[7]، بمعنى انعدام الاختيار الحر. فالعالم الإسلامي والعربي لا يمكنه ولا يجب عليه أن يتبع جميع الدروب والمتعرجات على طوال الطريق الذي سلكه الغرب، فليس لديه من القرون مثل ما كان لنموذجه، كما يقول مالك بن نبي. وعليه توصل إلى استنتاج نهائي بهذا

---

(1) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص153.
(2) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص154.
(3) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص83.
(4) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص87.
(5) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص84.
(6) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص84.
(7) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص89.

الصدد يقول، بأن العالم الإسلامي والعربي ملزم "باقتباس طرق التاريخ المختصرة التي لم تقتبسها الحضارة الغربية"[1]. أما الصيغة العملية لبلوغ ذلك فأنها مختلف ومتنوعة ولكنها ينبغي أن تستند إلى ما اسماه بنظرية الإنسان، والتراب، والوقت، وعناصر الإرادة العقلانية الفعالة في كل من المنهج الأخلاقي، والذوق الجمالي، والفن الصناعي، والمنطق العملي.

❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

(1) مالك بن نبي: الفكرة الأفريقية الآسيوية، ص89.

الباب السابع

الفكرة الحضارية
عند حسن حنفي

الفصل الأول

الحضارة الأوربية والحضارة الإسلامية

لقد استحكمت فكرة المبادئ وأولويتها في الموقف من الواقع والمستقبل، والمنبثقة بدورها من مهمة تأصيل "علم أصول الدين" الجديد في رؤية حسن حنفي(1935-) للحضارة بشكل عام والغربية والإسلامية شكل خاص. وكما هو الحال في فكرته السياسية، فأننا لا نعثر عنده على منظومة فكرية بشكل عام وفلسفية بشكل خاص فيما يتعلق بالحضارة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص. وبالتالي، فإن حصيلة أفكاره ومواقفه وأحكامه بهذا الصدد تصب ضمن سياق التوظيف المعاصر لمهمات "علم أصول الدين" الذي سعى لتأسيسه. وهذا بدوره لم يخرج عن حدود التأويل السياسي المخلوط بمعلومات وأحكام أيديولوجية. وهو أمر جلي يمكن رؤيته في هيمنة "الهمّ الغربي" و"الأوربي" "الحضاري" على مواقفه وأحكامه ورؤيته للنفس والبدائل.

إننا لا نعثر عند حسن حنفي على تحديد لماهية الحضارة، ولا على فلسفتها، ولا تاريخها الملموس. لكننا نعثر عنده على تصنيف عام ليس معروفا أصوله ومقدماته، ومن ثم تأسيسه الفلسفي، يقول بأن هنا حضارتان اثنتان هما "حضارة مركزية" وأخرى "حضارة طردية". والمقصود بالأولى هي "الحضارة التي تدور العلوم فيها حول مركز واحد"، والثانية هي الحضارة "التي تخرج منها العلوم كردّ فعل على المركز ونفيا له". وأعتبر الحضارة الإسلامية تجسيدا للأولى (المركزية) والأوربية تجسيدا للثانية (الطردية)[1].

وخصوصية هذه "الطردية" تقوم في "طرد المركز ورفضه بعد اكتشاف عدم

(1) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص23.

اتساقه مع العقل". كما تتميز بكون الإنسان هو بؤرة العقل والثقافة والحضارة نفسها. وأخيرا هي "نتاج تطور صرف دون بناء، لهذا يغلب عليها المنهج التاريخي"[1]. وللحضارة الغربية الأوربية مصادرها الخاصة في الوعي، والتي يردد حسن حنفي ما هو معروف مشهور عنها في الفكر الأوربي نفسه، ألا وهي كل من المصدر اليوناني الروماني، واليهودي النصراني، والمصادر الخفية للشرق القديم والبيئة الأوربية[2]. وينحصر هذا الوعي بين بداية ونهاية زمنية ومنهجية. حيث يربط ما يدعوه ببداية الوعي الأوربي بعصر الإصلاح والنهضة (القرن الخامس عشر-السادس عشر)، ثم العقلانية (القرن السابع عشر) ثم التنوير والثورة (القرن الثامن عشر).أما نهايته (الوعي الأوربي) فقد ترافق مع حالة الانتقال من "الأنا أفكر إلى الأنا موجود"، بوصفها بداية النقد الذاتي لكل ما وضعه[3]. وفي موقع آخر يتكلم عما يدعو باكتمال الوعي الأوربي في دورته الثالثة في العصر الحديث. معتبرا المرحلة الأولى هي "عصر آباء الكنيسة، والثانية هي "السكولائية"، والثالثة في "الكوجيتو من ديكارت إلى هوسرل"[4]. وبغض النظر عن سطحية هذا التقسيم والتقييم وعدم اتساقه، إلا أن الفكرة الجوهرية التي يمكن التوصل إليها من خلال استعراض ونقد حسن حنفي لخصوصية الحضارة الأوربية ووعيها الثقافي تقوم في محاولته إبرار مصادر الوعي الأوربي وخصوصيته الثقافية والمعرفية والعملية المتوافقة مع خصوصية "العقل الأوربي". فهو يتكلم عما يدعوه "بالعقل الخاص" للحضارة الغربية، الذي يتطابق حسب تقييمه مع "مضمونه الروماني". والمقصود بالمضمون الروماني هو أساسا "الركض وراء المصالح المادية". أما الصفة الجوهرية "للعقل الأوربي" فتقوم في طابعه التجريبي الصرف. ومن ثم فهو "عقل حسيّ" ويتصف بطابع التجزئة. وحالما انتقل طابعه التجريبي، أي أولوية التجربة إلى نظرية الأخلاق،

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، 1991، ص17
(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص18.
(3) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص18.
(4) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ج8، ص42.

عندها أصبحت المادة مصدر القيم، ومن ثم أدت إلى "مادية الوعي الأوربي". وهذا بدوره أدى إلى الاقتتال من اجلها، ومن ثم تحول حب المادة إلى استعمار خارجي. ذلك يعني، أن "الكولونيالية والعنصرية الحضارية هي نتاج العقل الأوربي المادي" (العقلانية المادية).

وبما أن "للأسباب الفكرية الروحية أثر هائل في بلورة خصوصية الحضارات"، لهذا أدى ارتباط وانصهار اليهودية والمسيحية، الذي طمست فيه الأخيرة لصالح اليهودية، إلى "تحويل العنصرية اليهودية التاريخية إلى الوعي الأوربي"، ومن ثم "تغذية عنصريته الحضارية". أنها حضارة تتمتع بروح أنانية واندفاع وراء الملذات والقيم المادية. وضمن هذا السياق فسّر ونظر إلى الامبريالية المعاصرة على أنها تحّضر دوما "لحروب صليبية جديدة" تسعى إلى تحويل الحضارة الإسلامية إلى "حضارة متحفية" تدّرس في "متاحف الانتروبولوجيا، ونصبح نحن جزء من تاريخ الإنسان"[1].

ووضع هذه الأحكام السياسية الأيديولوجية في صلب موقفه النقدي من ماهية ووظيفة الحضارة الأوربية (الغربية) وكيفية مواجهتها بالفكرة الإسلامية الحضارية. فقد كرر حسن حنفي وأخذ بعض الآراء الأوربية النقدية تجاه المسار التاريخي والصيرورة الحضارية الأوربية على أنها حقائق مسلمة بها. إضافة لذلك انه فهمها بطريقة "إسلامية" و"شرقية" لا علاقة لها بتقاليد النقد الأوربي واستنتاجاته المترتبة على نوعية واختلاف المناهج التاريخية الفلسفية بشكل عام والثقافية الحضارية بشكل خاص. من هنا وضعه للاستنتاج القائل بنهاية الحضارة الأوربية وموتها وغروبها في أساس نقده الفكري والثقافي والسياسي. فهو ينطلق من يقين يقول بأن "الدورة الحضارية للغرب الأوربي قد اكتملت. وهي في دورها إلى السقوط والانتهاء"[2]. لكنه لم يحدد ماهية ونوعية هذه "الدورة"، وفيما إذا كانت مجرد ترديد لما هو متعارف عليه في الفلسفات الأوربية الحديثة عن التاريخ

(1) حسن حنفي: ماذا يعني اليسار الإسلامي، مجلة اليسار الإسلامي، العدد 1، القاهرة، 1981، ص32.

(2) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص29.

والحضارة، اي عن الدورة الحياتية للدولة والحضارة (ولادة ونمو وموت). لكنا نعثر عنده على تقييم مواز يجعل من "اكتمال الوعي" صنوا أو موازاة لفكرة الانتهاء والموت. فهو يتكلم عما يدعوه "باكتمال الوعي الأوربي في دورته الثالثة في العصر الحديث". ويتطابق هذا "الاكتمال" في الوعي مع "الدورة الثالثة" مع ما يدعوه "باكتمال الوعي الأوربي" في "الكوجيتو من ديكارت إلى هوسرل"[1]. وما قبل ذلك "اكتمل" أولا في "عصر آباء الكنيسة" وثانيا في "العصر المدرسي" (السكولائي).

وفيما لو جرى إهمال هذا الفعل (اكتمل) الهلامي المعنى، فانه فيما يبدو يتطابق مع ما استنتجه بهذا الصدد عما اسماه بتجربة الوعي الأوربي لكل شيء. وكتب بهذا الصدد يقول: "لقد جرب الوعي الأوربي كل شيء". الأمر الذي أدى به إلى "ضياع بؤرة التركيز". ومن ثم "أصبح غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع المذاهب والاتجاهات"[2]. مما أدى به إلى نهاية محزنة هي الرفض والعدمية. ذلك يعني، أن "الوعي الأوربي يصل إلى نهايته" ليعلن "انهيار الغرب" و"انقلاب القيم" و"خواء الروح" و"إلوهية المادة" و"العدمية المطلقة" وأخيرا "اليأس والانتحار"[3]. إننا نقف هنا أمام حكم اقل ما يقال فيه هو انه صورة مقلوبة عن الوجود والمعنى والواقع والفعل والتاريخ والمستقبل. وبالمقابل تندفع إلى الأمام ذهنية التأويل السياسي المباشر والحديّ والسهل في تناول إشكاليات التاريخ والحضارة المعقدة. ووضع هذا التأويل في فكرة تقول، بأن الغرب حالما اكتشف العالم الخارجي وأحس برياح الشرق، بعد أن حاول تشويهه وهو في إبان عنفوانه، فأنه اخذ بإعادة النظر فيه بما في ذلك عبر تشويهه أو توظيفه أو تحويله إلى مادة للدراسة[4]. بينما اخذ يشعر الآن بقوة اكبر "يقظة الإسلام بعد الثورة الإسلامية الكبرى في إيران". أما نتيجة كل هذا "الاكتمال" الذي أمات الحضارة الأوربية ووعيها النظري والثقافي، فانه اخذ

(1) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، ج8، ص42.
(2) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، ج8، ص42.
(3) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، ج8، ص43.
(4) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، ج8، ص42.

يبرز بظهور وصعود "الشعوب غير الأوربية" التي أصبحت "حاملة أروع ما أنتجه الوعي الأوربي: فلسفة التنوير". بعبارة أخرى، إننا نقف أمام تحول وانقلاب تاريخي يقوم في اضمحلال وتلاشي وزوال الغرب الأوربي بحضارته التاريخية وصعود بدائل أخرى، لعل الإسلامية هي من بين أكثرها رصيدا. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه "إذا كان للوعي الأوربي الريادة في القرون الخمسة الماضية، فقد تكون لنا الريادة في القرون القادمة. وكما بدأت الحضارة قديما في الشرق ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوربا، فقد تعود في عصرنا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق"[1].

عموما إننا نقف أمام يقين محكوم "بقد تعود" لكنه مؤسس برؤية تستجيب له! ينطلق حسن حنفي في تطبيق أو تحقيق استنتاجه التأملي (الذي قال به الكثيرون، وبالأخص حسن البنا)، من ضرورة إعادة النظر بالتراث الغربي، أي كل ما وضعه فيما اسماه بنقد الفكر الغربي، ولاحقا في نظرية الاستغراب. ومن اجل بلوغ ذلك يستلزم، حسب رؤية حسن حنفي دراسة ونقد التراث الغربي، وبالتالي لا معنى لأخذ اي شجئ منه. ذلك يعني " دراسته كجزء من اجل تحليل واقعنا" و" كجزء من دراسة تراثنا القديم" و"كجزء من المساهمة في الدراسات الإنسانية العامة لإفادة الغربيين أنفسهم"[2]. وجعل من نقد لياسبرز وأمثاله نموذجا لتطبيق تقييمه السياسي تجاه تاريخ الثقافة الأوربية وإبداعها الفلسفي. فقد هاجم ياسبرز بقوة من خلال إبراز كل الكوامن السيئة في فلسفته[3]. إذ يجد فيه مبررا للاستعمار والنزعة الغربية، ومعاديا للعرب والحريّة، وممثلا للفكرة اليمينية والعنصرية. لقد وجد فيه نموذجا حيا "لفيلسوف الغرب بكل ما فيه من عنصرية ونازية واستعمار قديم وجديد"[4].

إن البديل الإسلامي الحضاري يستمد مقوماته من جوهر الاختلاف الثقافي.

---

(1) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص29.

(2) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، القاهرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1990، ص 32,-33.

(3) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص 335.

(4) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص388.

فالحضارة الأوربية ووعيها الثقافي هو نتاج مصادره اليونانية الرومانية، واليهودية النصرانية، والبيئة الأوربية الخاصة. وكلها مصادر بلورت الوعي الأوربي الخاص، وبالتالي لا علاقة لاستنتاجاتها بنا. فالمصدر اليوناني الروماني هو صانع النمط الفكري للشعور الأوربي في بدايته. وبالتالي، فإن أية محاولة لتقليد الغرب في نهضته هو خطا حضاري. الأمر الذي يستلزم "الرجوع إلى أصولنا". إذ ليس الديمقراطية الأثينية هي ما يناسبنا، بل الشورى الإسلامية. أما "المسار اليهودي النصراني للكتاب المقدس" فقد صنع سبيكة من نمط يختلف اختلافا هائلا عن مثيله الإسلامي. بينما تشكل "البيئة الأوربية" احد أهم مصادر الوعي الأوربي الذي ما زال غائبا عن رؤيتنا النقدية. ففي الفكر السياسي، على سبيل المثال، تعتبر الفكرة القومية تحررية من السيطرة الرومانية أو الجرمانية أو الانجلوسكسونية، بينما هي في تاريخ الإسلام فكرة شعوبية عنصرية[1]. وكذلك الحال بالنسبة لأثر وقيمة التيار العقلي الديكارتي. فقيمته العالية في التاريخ الأوربي هي بسبب ظهوره في بيئة لم تعرف سلطان العقل[2]، بينما في التراث الاسلامي كان العقل جوهريا ويستغنى به عن الوحي كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد. إضافة لذلك أن العقل الديكارتي ليس عقلا خالصا. كل ذلك جعل حسن حنفي يتوصل إلى موقف نظري وعملي بقول بضرورة إعادة النظر في كل ما قاله وكتبه الأوربيون عن العالم وتراثه. وذلك لأن كل ما قالوه وكتبوه يعبر عن العقلية الأوربية أكثر مما هي دراسات موضوعية[3]. وهو الجانب الأكثر ضعفا في الثقافة الأوربية، كما يقول حسن حنفي. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار كيفية تمييزهم بين أنفسهم والآخرين في كل شيء. فهو ينادون بالحرية لأوربا والعبودية لغيرها، والاستقلال لأنفسهم والاستعمار للآخرين، والتقدم لهم والتخلف لغيرهم[4].

إن هذا الخلاف العميق في الأسس الحضارية الثقافية يجعل من مواجهة

(1) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص21.
(2) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص22,.
(3) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص31.
(4) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص31.

الغزو الثقافي الغربي أمرا لا مفر منه. ولا يمكن مواجهته بأخذ فتات الثقافة الأوربية. فالثقافة العربية المعاصرة، كما يقيمها حسن حنفي، هي زيادة كمية بدون أفكار أساسية، أي أنها مجرد ترجمة وعرض[1]. من هنا مهمة نقد مفاهيم ومناهج الغزو الثقافي، مثل ما جرى حديثا من محاولات للبرهنة على انتحال الشعر العربي، وإن القرآن هو تجميع وسوء فهم للنصوص اليهودية والنصرانية، ثم محاولات كتابة التاريخ والحضارة الإسلامية برؤية يهودية وصهيونية كما هو الحال في دائرة المعارف اليهودية[2]. وكذلك الحال بالنسبة لأثر اليهودية الصهيونية في الماسونية والاشتراكية عبر توظيف فكرة الإنسانية والحريّة والعدالة وإلغاء الدين[3]، والدفاع عن البهائية وأمثالها، والتطبيل لفكرة "العقل العربي" ومحاولة رسم صفاته المتخلفة، بحيث جرى تحويله إلى فكرة فلسفية وسهولة استعماله من جانب بعض المفكرين المعاصرين، ويقصد بذلك محمد عابد الجابري وأمثاله[4].

لقد أراد حسن حنفي القول، بأن الغزو الثقافي هو تيار غربي عام، وليس الغزو الثقافي الصهيوني سوى جزء منه. فكلاهما نشأ في الغرب، الذي جعل من اليهودية الصهيونية إحدى الأيديولوجيات الغربية التي تعتمد على مبررات دينية لإحدى القوميات المنبوذة[5]. وهناك أنماط عديدة للغزو الصهيوني للتراث الإسلامي تتوقف على طبيعة العلاقة بين التراث اليهودي وتراث الشعوب القديمة والحديثة[6]. ففي السابق كان يجري عبر سرقة تراث الآخرين (الكلداني في فلسطين، والديانة المصرية في مصر، والحضارة الآشورية والبابلية في وادي الرافدين)[7]، والآن يجري عبر سرقة التراث الفلسطيني. كما أن هناك نمط آخر

---

(1) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص10.
(2) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الدين والنضال الوطني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ج3، ص24-25.
(3) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الدين والنضال الوطني ج3، ص25.
(4) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج3، ص27.
(5) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج3، ص5.
(6) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج3، ص6.
(7) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج3، ص6.

هو نمط الإسرائيليات في الدس. أما الآن فيجري تجريب وتشغيل ما يمكن دعوته بنمط التشويه المتعمد للثقافات عبر التغلغل إلى مراكز الأبحاث اللغوية والثقافية والحضارية من اجل الاستيلاء عليها عبر إرجاعها إلى الحضارة اليهودية[1] بمعنى يجري قلب الحقائق وتوظيفها الأيديولوجي. فمن المعلوم أن اغلب كتب (العهد القديم) هي سرقة لملاحم وادي الرافدين والشام وفلسطين مثل ملحمة جلجامش، وسفر التكوين البابلي، وشرائع حمورابي، وملحمة اغات وسفر دانيال[2]. بينما جرى سابقا بطريقة مفارقة، مثل محاولات آباء الكنيسة الأوائل، الذين جعلوا بدون وعي منهم من النصرانية أداة تابعة لليهودية، رغم إنهم سعوا للعكس، اي جعل اليهودية دلالة على ظهور المسيح[3].

بينما كان الرد الوحيد الشامل والمتجانس بصدد هذا "الغزو الثقافي" لليهودية من جانب الإسلام. ففيه جرى تذليل اليهودية وإرغامها على تقليد التراث الإسلامي في كل شيء من الفلسفة والعقائد حتى التصوف[4]. بينما قضى الإسلام العربي على اليهود واليهودية في الجزيرة، لكنهم دخلوا إليه عبر دس الإسرائيليات في التشبيه والحلول وغيرها[5].

شكلت كل هذه المقدمات النظرية الجزئية والأفكار النقدية المعرفية والمتناثرة في مؤلفات حسن حنفي، الباعث الأهم العملي لتأسيس "علم الاستغراب" الذي يهدف أساسا إلى "نقد التغريب ونقد الوعي الأوربي" .ومن ثم فهو الجزء النظري الفعال في إعادة تأسيس الفكرة الحضارية والثقافية الإسلامية استنادا إلى النفس. وهو بهذا المعنى وثيق الارتباط بالصحوة الإسلامية، ومعبرا عنها في الوقت نفسه[6].

❖ ❖ ❖

(1) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج3، ص6.
(2) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الدين والنضال الوطني، ج3، ص8-9.
(3) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الدين والنضال الوطني، ج3، ص12.
(4) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الدين والنضال الوطني، ص12
(5) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الدين والنضال الوطني، ج3، ص13-14
(6) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، 1991، ص15.

الفصل الثاني

فلسفة الاستغراب: رد حضاري أم تأويل لاهوتي؟

تشكل فلسفة "الاستغراب" التي حاول حسن حنفي تأسيسها، الاستمرار العجول لأخذ الراية التي رفعها ادوارد سعيد في (**نقد الاستشراق**) ودفعها إلى نهايتها المحببة أو "المنطقية. فإذا كان للاستشراق مقدماته التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية المتناغمة مع التطور الأوربي الهائل عبر نقل شعوب القارة من الطور الديني السياسي إلى الطور السياسي الاقتصادي، فان دفع فكرة "الاستغراب" تتسم بانفصام مادي ومعرفي فيما يتعلق بالموقف من الغرب وحضارته، كما أنها لا تخلو من تقليد مقلوب ومحكوم بمركزية إسلامية لم تنضج بعد ولا نعثر حتى على براعم الظهور الأولي لمرجعياتها النظرية والعملية.

بعبارة أخرى، إن البديل الحضاري هو بديل فعلي فقط، أو انه بديل تاريخي وواقعي أولا وقبل كل شيء. بينما الانهماك بقضايا "الاستشراق" و"استغراب" بالصيغة التي نعثر عليها في اغلب الكتابات العربية المعاصرة، باستثناء ادوارد سعيد، هو هرولة دون وعي وراء التقليد الغربي الذي يجري نقده، وانهماك دون وعي في فلك الاهتمام الأوربي الغربي وضياع في تأويله. بينما المواجهة الحقيقية للغرب (الكولونيالي) هي مواجهة النفس أولا وقبل كل شيء، أي صنع وعي الذات العربي أو الإسلامي بالمعنى الثقافي وليس الديني. فالأخير لا يحرر بل يقيد، وأفضله تسطيح وتخريف للوعي النقدي.

وفيما يخص حسن حنفي، فانه ينطلق بهذا الصدد من أن مواجهة التغريب (النزعة الغربية) ضرورية، وذلك لأن التغريب مسّ كل معالم الحياة والفكر، وشوّه كل شيء بما في ذلك اللغة[1]. فهناك مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة،

---

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص22

كما يقول حسن حنفي، تحولت إلى وكالات حضارية للغرب، وأصبحت امتدادا لمذاهب غربية لكل ما هب ودب وفي مختلف المجالات[1]. بحيث أصبح التقليد والتكلف فيه والمسابقة في التقليد من معالم الإبداع. أما النتيجة فهي تحول التغريب الثقافي إلى موالاة سياسية للغرب[2]. كل ذلك حدد الطابع الحاد والصارخ لقضية الهوية أو الأصالة. إذ وراءها، حسب تصور حنفي، تكمن "مشاكلنا الاجتماعية والسياسية لأنها هي المشكلة الحضارية"[3]. والسبب يقوم في أن معظم التيارات الفكرية العربية الحديثة اقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة. إذ ليس التيارات الليبرالية والعقلانية فقط، بل وحتى حركات الإصلاح الديني ترى في الغرب نمطا للتحديث ونموذجا للتقدم[4].

حددت هذه الرؤية النقدية السليمة والعميقة أيضا حقيقة "الاستغراب" ومهماته النظرية والعملية. فحقيقة الاستغراب بنظر حسن حنفي تقوم في كونه "الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض للاستشراق". ومن ثم فأن مهمته الأساسية تقوم في "فكّ عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر"[5]. ذلك يعني أن "الاستغراب" لا ينوي بلورة تصور قومي للعلم أو نظرة قومية للحضارة، بقدر ما يسعى لوعي بدء حضارتنا في مرحلتها الحالية، مرحلة الأحياء والتجديد والتطوير[6]. وفي نهاية المطاف ليس "علم الاستغراب" سوى "الرد على المركزية الأوربية".

وقد حصر حسن حنفي "مهمات الاستغراب" في جملة قضايا أو اتجاهات عامة هي كل من القضاء على المركزية الأوربية عبر رد ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية، والقضاء على أسطورة عالميتها، وأن التراث الغربي ليس تراثا إنسانيا، بل فكر بيئي محض، وإعادة التوازن للثقافة الإنسانية، وتصحيح المفاهيم

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص24
(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص24.
(3) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص26.
(4) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص26.
(5) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص29.
(6) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص33.

المستقرة عما يسمى بالحرب العالمية الأولى والثانية وما إلى ذلك لأنها حرب أوروبية استعمارية، وإنهاء أسطورة كون الغرب ممثلا للإنسانية جمعاء وأنهم مركز الكون وقطبه[1].

إن النتيجة التي توصل إليها حسن حنفي بهذا الصدد تقوم في أن "الوعي الأوربي" قد قدم صور نمطية ومجحفة وعنصرية وخاطئة عمن غيره. فقد سعى إلى القضاء على الثقافات المحلية والنظر إلى التاريخ حسب رويته الخاصة فقط. وفي نهاية المطاف يكشف عن أن هموم هذا الوعي هو "نتيجة استلاب". والمهمة تقوم في تحرير النفس و"الوعي الأوربي" من هذا الاستلاب عبر صناعة ثقافة وطنية ناجحة .ومن الممكن بلوغ ذلك فقط في حال تحقيق السيطرة على الوعي الأوربي، أي احتواءه بداية ونهاية وبالتالي تقليل إرهابه، ودراسته على انه تاريخ وليس خارجه، وانه تجربة بشرية ومسار حضاري شأن غيره من التجارب، وردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على عالميته، والقضاء على عقدة النقص . حينذاك ستبدأ "بداية فلسفة جديدة للتاريخ من ريح الشرق". وهو مؤشر على "انتهاء الاستشراق وانتهاء كونه مادة أو موضوعا للبحث"[2].

إن "لعلم الاستغراب"، كما يقول حسن حنفي جذوره الخاصة. بمعنى انه ليس "علما جديدا". فهو قديم. وأول بداياته بالنسبة للعالم الإسلامي هو اللقاء بالتراث اليوناني. فاليونان جزء من الغرب جغرافيا وتاريخيا وحضاريا. وقد مرت هذه العلاقة به بحالة النقل الحرفي، ثم النقل المعنوي، ثم الشرح والتلخيص، ثم التأليف بالوافد بالعرض والأعمال، ثم التأليف بالوافد في موضوعاته وموضوعات الموروث، ثم نقد الوافد، وأخيرا رفض الوافد[3]. أما في المرحلة الثانية التي رافقت الحروب الصليبية، فانا نقف أمام صورة نمطية يقوم فحواها في قوة العالم الإسلامي وعظمته، بينما تميز الغرب بالجهل والتعصب. أما المرحلة الثالثة التي رافقت العصر الحديث فأنها تميزت بالتأثر بالغرب وتقليده.

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص36-42.
(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص50-53.
(3) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص58-59.

وبلغ ذروته فيما يدعوه حسن حنفي بالاستغراب المقلوب، مثل السعي لبناء ماركسية عربية، ونزعات مادية، ووجودية عربية معاصرة وما شابه ذلك[1]. بمعنى الموقف من التراث بمعايير التجارب الغربية ومناهجها[2].

كل ذلك يضع مهمة مواجهة الخطر الحضاري للغرب، باعتباره أكثر الأخطار التي تهدد الشعوب الإسلامية. ومن ثم مهمة بلورة البديل الإسلامي. والمهمة الكبرى أو الغاية المباشرة لهذا البديل تقوم في "رد الحضارة الغربية داخل حدودها الطبيعية"[3]، و"القضاء على أسطورة عالمية الغرب بعد أن جعل نفسه مركز الثقل الحضاري في العالم". وآنذاك فقط "يمكن فك الحصار حول حضارات الشعوب غير الأوربية"[4]. ولا يحقق هذه المهمة الكبرى غير "اليسار الإسلامي" بوصفه "تيارا فكريا حضاريا"[5]. فاليسار الإسلامي "ليس مقولة سياسية، بل حضارية"، لأنه "يعنى بإبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديمقراطية" [6]. وضمن هذا السياق "يمثل تحديا للحضارة الغربية وبديلا عنها"، وذلك لأنه "يدافع عن جماهير الأمة الإسلامية من داخلها"[7]، وبالتالي "تحجيم الغرب"، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته[8].

ذلك يعني، أن هذا "اليسار الإسلامي" الجديد هو حركة أصيلة "لا هي ماركسية جديدة، ولا هي ليبرالية ثورية، ولا هي حركات خوارج أو شيعية، ولا هي هرطقة قرامطة أو زنج"، كما يقول حسن حنفي. وفي الوقت نفسه "انه لا يمثل حزبا سياسيا، ولا يمثل معارضة حزبية، ولا يتوجه ضد أحد"، إنما يرى

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص73.
(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص74-75.
(3) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص21.
(4) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص21.
(5) حسن حنفي: اليسار الإسلامي ص46.
(6) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ج8، ص29.
(7) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، ج8، ص29.
(8) حسن حنفي: الدين والثورة. اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، ج8، ص30.

"السياسة في ثقافة الأمة". وبالتالي هو ليس موجها "ضد حكومات أو أنظمة، انه لا يمثل اتجاها واحدا". فإذا كانت "الأمة لدينا أمتان: حكام ومحكومين، قادة وشعوب، علية وسفلة" فإن "اليسار الإسلامي يركز على الطرف الثاني ويعبر عن الأغلبية الصامتة المقهورة بين جماهير المسلمين"[1]. وبهذا المعنى فهو يقترب من الإخوان المسلمين بوصفهم إخوة في الله، ومن الماركسيين بوصفهم إخوة في الوطن، ومن الناصريين بوصفهم إخوة في الثورة، ومن الليبراليين بوصفهم إخوة في الحرية[2]. كما انه يسعى للاستفادة من تراث الإصلاحية الإسلامية القديمة التي وجدت انعكاسها في ميادين مختلفة، عند ابن رشد في الفلسفة، وعند المعتزلة في الكلام، وعند ابن خلدون في التاريخ، وعند ابن تيمية في الفقه. كما يمكن الاستفادة من تراث الإصلاحية الإسلامية المعاصرة عند كل من محمد عبده والكواكبي وإقبال وشريعتي، وفي الحركة السياسية عند كل من السنوسية وثورة عمر المختار في ليبيا والمهدية في السودان وعبد الحميد بن باديس في الجزائر وسيد قطب في مصر.

ذلك يعني أن هذا البديل الإسلامي اليساري ينبغي أن يقوم "بثورتين في آن واحد" كما يقول حسن حنفي. الأولى ومهمتها "تحويل الإصلاح الديني من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي"، والثانية "تحويل ثورة العقل إلى ثورة الواقع". وليس بإمكان أية قوى أخرى تحقيق هاتين الثورتين غير "اليسار الاسلامي"، بوصفه "مقولة ثقافية" تتمثل وتستمر بتقاليد "التراث التقدمي والثوري الإسلامي". والسبب يقوم في أن كل الاتجاهات الدينية وغير الدينية المعاصرة في العالم العربي لم تستطع تقديم البديل الحضاري الحقيقي للأنظمة القائمة. فحالما تستلم الأحزاب الدينية السلطة فأنها أما أن تحول الدين إلى مجرد شعار أو إلى "مسار يخفي مولاة الغرب والإقطاع العائلي ورأسمالية العشيرة"، أو أن يجري العمل بتقاليد ومفاهيم "التعصب وضيق الأفق وتكفير الاتجاهات التحديثية". أما بالنسبة للأحزاب والتيارات الغربية (الماركسية

(1) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص5.
(2) حسن حنفي :اليسار الإسلامي، صص44-46.

وأمثالها) والوطنية الثورية، فقد فشلوا في تقديم البديل الحضاري. والنتيجة جلية في انقلاب الوطنية الثورية إلى ثورة مضادة، وعجز الماركسية الغربية عن تطوير التراث، رغم مساعيها لتجسيد نظام العدالة الاجتماعية. بينما وقعت التيارات الليبرالية في مستنقع الاستعمار الجديد.

كل ذلك يجعل من "اليسار الإسلامي" حامل البديل الحضاري الجديد. وهو بديل يدرك حقيقة الأهداف الكبرى وكيفية بلوغها. وقد حصرها حسن حنفي في خمس ألا وهي: "اشتراكية جماهير الأمة"؛ و"جعل القرآن أداة العمل الذي يفترض بدوره مهمة تفسيره الشعوري، أي جعل القرآن وصفا للإنسان وعلاقته بالآخرين ووضعه في العالم ومكانه في التاريخ؛ و"تحويل علم العقائد إلى أيديولوجية ثورية"؛ و"إيجاد الصلة بين الله والأرض والربط بين علم العقائد وثقافة الجماهير"؛ وأخيرا "إيجاد الصلة بين التوحيد ووحدة الأمة"[1].

إن الخلل الجوهري في فكرة حسن حنفي عن الحضارة يقوم في فقدانها لأسس تاريخية أو فلسفية أو ثقافية، بمعنى أن فكرته الثقافية والحضارية هي مجرد "نقد" سياسي أكثر مما هي نقد ثقافي. فهي ليست قائمة على أسس دقيقة ومتجانسة، بما في ذلك في تحديد المفاهيم. وفي اغلبها مجرد أحكام جاهزة مستقاة في الكثير من جوانبها ليس من تحليل ماهية الحضارة العربية الإسلامية و"الحضارة الغربية"، بل مما هو جاهز في الدراسات الغربية نفسها. إذ إننا لا نعثر عنده على تحديد دقيق لماهية "الحضارة الغربية" و"الحضارة الأوربية" و"الوعي الأوربي" و"العقل الأوربي" وما شابه ذلك. إضافة لذلك، إن اغلب المصطلحات التي يستعملها ليست مدققة ولا محققة ومن ثم ليست دقيقة من حيث حدّها وحقيقتها، كما هو الحال بالنسبة لمفاهيم الحضارة والثقافة، ومصادر الوعي الأوربي، ومصادر المعرفة الأوربية، وتجريب العقل الأوربي لكل شيء، والحضارة الطردية، والابتعاد عن المركز. ليس هذا فحسب، بل وتتداخل هذه المفاهيم في مقارنات سطحية مع "الحضارة الإسلامية". بعبارة أخرى، إن هذه المقارنات ليست منهجية بحد ذاتها. فافتراض وجود "حضارة غربية" يستلزم

(1) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص18-19.

مقارنتها بأخرى "شرقية"، أو وجود "حضارة إسلامية" يفترض مقارنتها بمقابل ديني آخر، وفي الحالة المعنية "حضارة نصرانية". وذلك لأن إدراج كل تراث القارة الأوربية في معارضتها "للإسلامية" يفترض القول "بحضارة نصرانية". وإذا كانت النصرانية جزء من الأولى، فان الإسلامية جزء من الثانية. وهذه كلها أحكام تميع خصوصية الحضارات بالمعنى التاريخي والثقافي والعقائدي. ذلك يعني أن حسن حنفي ليس دقيقا في تحديده لمفهوم الحضارة الأوربية، كما انه يخلط بين مكونات مختلفة وعديدة ومراحل تاريخية متباينة من حيث أصولها وجذورها، ومرجعياتها الفكرية، والمنهجية، والعقائدية. ونفس الشيء يمكن قوله عن "العقل الأوربي" و"مادية الوعي الأوربي". ومع انه يتكلم عن مصادر مختلفة "للعقل الأوربي" إلا انه يرجعه إلى التقاليد الرومانية فقط. والرومانية بالنسبة له المادة والركض وراءها. ومن هذه الأحكام العامة يستنتج ما يدعوه "بمادية الوعي الأوربي". ومن هذه المقدمة يستنتج بأن هذا العقل أدى بدوره إلى الاقتتال، ومن ثم تحول حب المادة إلى استعمار خارجي. وبالتالي، فإن "الكولونيالية والعنصرية الحضارية هي نتاج العقل الأوربي المادي". وهو تفسير أيديولوجي مبسط. إذ كيف يمكن تفسير الحروب الأخرى في كل مكان وعلى امتداد التاريخ؟ والتاريخ العربي الإسلامي، والإسلامي العام؟ فهو أيضا توسع (فتح) وغزو واقتتال دموي شرس لم تخل منه مرحلة من مراحل المسار التاريخي للحضارة العربية الإسلامية. وفي الإطار العام يمكن القول، بأن حسن حنفي يتبع هنا بصورة غير نقدية بعض ما هو متداول في الأبحاث التاريخية المسطحة "الغربية والشرقية" على السواء من الحضارة الرومانية. وأين اليونانية بوصفها مصدرا؟ فهل كانت تتمتع بعقل مادي؟ والتراث الإغريقي كان على الدوام الأكثر تأثيرا بمختلف التيارات الفكرية بما في ذلك النصرانية. ثم أن تاريخ النصرانية هو تاريخ الروح والزهد والرهبنة واحتقار "العقل المادي"، بل أن العلاقة بين عالم الإسلام والعالم النصراني وبالأخص منذ الحروب الصليبية كان يقدم مادة أخرى متناقضة ومعاكسة. فقد جرى تصوير الإسلام من جانب النصارى آنذاك على انه عالم اللذة والمادة وانعدام القيم الأخلاقية المتسامية وما شابه ذلك. وبالعكس نظر المسلمون إلى النصارى آنذاك باعتبارهم نموذجا للتخلف المادي والعقلي

والعلمي. ووجدوا في ذلك دليلا على ضعف الروح الأخلاقي المتسامي والعقل السليم. من هنا هيمنة الأفكار والأحاديث المتعلقة بنفي ونقد الرهبنة، وبالمقابل الدعوة للتلذذ بالحياة، وأن الله يريد بالناس اليسر لا العسر، وأن الحياة الدنيا طريق إلى الحياة الأخرى، وأن الإنسان ووجوده ليس خطيئة بل هبة إلهية عظمى. ومن يقرأ تاريخ الخلفاء بوصفهم "ظل الله في الأرض" سيرى حجم "العقل المادي" المرعب بما في ذلك بمعايير المعاصرة وثرواتها الفاحشة.

والشيء نفسه ينطبق على ما اسماه "باكتمال الوعي الأوربي" في مراحله المتنوعة وانتهاءه بالكوجيتو، أي حالة الانتقال من "الأنا أفكر إلى الأنا موجود". أما في الواقع، فإن هذه الصيغة وأمثالها لا تتعدى كونها مجرد تأثر بالترجمات والمنشورات المتعلقة بالثقافة الفرنسية التي غزت مصر والمغرب العربي الكبير. بمعنى أنها لا تعكس ولا تعبر عن المسار المعقد للتاريخ الأوربي. وعموما إن إرجاع التطور الثقافي المعقد المميزة للقارة الأوربية على امتداد قرون عديدة لفكرة أو شخصية فلسفية أيا كان وزنها، يعكس النزعة المنهجية الضيقة أو التسطيح المترتب على إعجاب عابر أو تأثر شخصي. ولا تخرج الرؤية "الإسلامية" أيا كان شكلها ومحتواها عن هذا الإطار. بل أنها رؤية تطبع بأشكال مختلفة ومتناقضة، اغلب التصورات والأحكام العربية الفكرية المعاصرة عن الثقافة الأوربية. وبالتالي، فإن ما وضعه حسن حنفي عن مراحل تطور "الوعي الأوربي" و"العقل الأوربي" و"اكتماله" هي صيغة شكلية وغير دقيقة ومبتسرة ومتناقضة ولا تصور حقيقة ما جرى. أنها تؤرخ لرغبتها النقدية لا غير. فاعتبار العقل بؤرة الوعي الأوربي، ومن ثم التوصل إلى اكتماله وانغلاقه بسبب "تجريبه كل شيء"، هو تناقض لا يحله عقل، باستثناء "العقل اللاهوتي". وهو ليس عقلا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل نفسية خطابية محكومة بمسلمات عقائدية مسبقة. إذ من العبث الحديث عن نهاية للعقل، لأنه لا نهاية له. وليس مصادفة ألا نعثر عند حسن حنفي على أية إشارة أو تحليل لمفهوم وفكرة وفلسفات وعي الذات الأوربي (التاريخي والثقافي والقومي). وضمن هذا السياق يمكن تذليل الأفكار المسطحة عن "نهاية" و"موت" الحضارة الأوربية والثقافة، كتلك التي قال ويقول بها بعض الفلاسفة الأوربيون المحترفون بهذا المجال. وكما يقال فان

الرجال بالحقيقة وليس بالعكس. إضافة لذلك، إن كل الأفكار بهذا الصدد، أيا كان حجم التدليل والتفسير والتأويل تبقى في نهاية المطاف جزء من منظومة وعي الذات الأوربي الثقافي والحضاري وليست حكما خارجيا أو مطلقا عنها.

إننا نقف هنا أمام صيغة تحيل بعض أحكام المعاصرة المفهومة بطريقة أيديولوجية على كل "التاريخ الأوربي"، و"الحضارة الأوربية" و"الغربية". بينما يحتاج كل مفهوم هنا إلى تدقيق بمعايير التاريخ والثقافة والقومية. أما نقد "الحضارة الغربية والأوربية" بالصيغة التي يتبعها حسن حنفي، بما في ذلك فيما يسمى "بعلم الاستغراب"، فانه يعكس بدون وعي أثر "الحضارة الأوربية" و"غزوها الثقافي" وهمومهما الدفينة في فكره وتفكيره. بمعنى أنه لم يستطع الخروج من هموم وأثر الثقافة الغربية التي يتناولها بالتأويل والنقد. وذلك لأن كل ما يضعه بعبارات "موت الحضارة الغربية" و"اكتمالها" وما شابه ذلك ليس جديدا ولا حتى عميقا مقارنة بما نعثر عليه في بعض مدارس الفلسفة الثقافية والحضارية الأوربية الحديثة والمعاصرة. غير أنها هناك هي جزء من رؤية نقدية ومنهجية تتراوح ما بين فكرة الدورة التاريخية (ولادة وحياة وموت) وأصالة الحضارات التاريخية وطابعها الفريد. فالحديث عن "غروب" أوربا وأفولها وموتها ليس جديدا ضمن سياق الفكر الإسلامي الحديث، كما هو جلي عند حسن البنا عن دوران الحضارة، بوصفها حركة البدائل، و"العصر الذهبي للإسلام" وما شابه ذلك من أوهام الأحلام التي ميزت بعض أمزجة التأمل الفلسفي منذ القدم.

❖ ❖ ❖

الفصل الثالث

البديل الحضاري الإسلامي

لم تخرج أحكام حسن حنفي عما يدعوه "بالدورة المكتملة لحضارة للغرب الأوربي" ومسارها صوب "السقوط والانتهاء" عما أسميته بأوهام الأحلام التي ميزت بعض أمزجة التأمل الفلسفي منذ القدم. فهو يتكلم عما يدعوه "باكتمال الوعي الأوربي في دورته الثالثة في العصر الحديث". ويتطابق هذا "الاكتمال" عنده في "الكوجيتو من ديكارت إلى هوسرل". وما قبل ذلك "اكتمل" أولا في "عصر آباء الكنيسة" وثانيا في "العصر المدرسي" (السكولائي). وهي مراحل ودورات ومقارنات لا تصمد أمام النقد التاريخي والفلسفي. وفي أفضل الأحوال هي مجرد صيغة متعارف عليها في الكتب المدرسية، اي لتدريس نوعية المرجعيات المتحكمة في تطور المناهج والعلوم والرؤية العملية. بينما تاريخ "الوعي الأوربي" أكثر تعقيدا من أن يجري حصره ضمن هذه الصيغة المدرسية المبسطة. وعموما يمكن القبول بها ضمن الكتب المدرسية العادية لتدريس تاريخ الفلسفة "الأوربية"، في حال إدماج تاريخ آباء الكنيسة ضمنها، مع أنها من طراز وثقافة أخرى من حيث أصولها وجذورها ورجالها ومفاهيمها. وفيما لو جرى إهمال هذا الفعل (اكتمل) الهلامي المعنى، فانه فيما يبدو يتطابق مع ما استنتجه بهذا الصدد عما اسماه بتجربة الوعي الأوربي لكل شيء. بمعنى أن "الوعي الأوربي جرب كل شيء"، بحيث أدى ذلك به إلى "ضياع بؤرة التركيز". ومن ثم "أصبح غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع المذاهب والاتجاهات". وهي عبارة ليست دقيقة من حيث الصيغة والمعنى. كما أنها لا تتفق مع تحديد حسن حنفي نفسه للحضارة الأوربية بوصفها "حضارة طردية". ففيما لو قبلنا بهذا الوصف، فان الحضارة الأوربية لا تسير هنا صوب الزوال والموت بل تستجيب لما فيها. بمعنى استجابتها لمضمونها الغائي! وعموما أن

"تجريب كل شيء" أمر مستحيل بأي معنى جرى فهم التجريب والاستحالة. فللتجارب الثقافية حدودها الخاصة. وأن حدود "التجربة الأوربية" لم تؤد، كما يقول حسن حنفي، إلى انعدام القدرة على "إبداع المذاهب والاتجاهات"، والغوص في "الرفض والعدمية" وما شابه ذلك من أحكام انطباعية سطحية ومزيفة تطرب لها النفسية الإسلامية اللاهوتية، التي لا تدرك أن الأفكار يجري إنتاجها بأشكال مختلفة. والمذاهب ليست بالضرورة أبدية الإبداع. فتاريخ الفلسفة وما يدعو هو إليه من إعادة إنتاج "علم أصول الدين" يتناقض مع هذه الفكرة. لكن الشيء الأكثر جوهرية، هو أن مسار الفكر الفلسفي بمختلف ميادينه ومستوياته تتغير وتتبدل فيه الأولية والأهمية بالارتباط مع انتقال الوعي الثقافي من مرحلة إلى أخرى. فالأفكار الفلسفية و"إبداع المذاهب والاتجاهات" هي الصفة الأكثر تمييزا وقوة زمن الدخول إلى مرحلة الوعي الديني السياسي والخروج منها إلى مرحلة الوعي السياسي الاقتصادي، وما بعده إلى العلمي التكنولوجي. ففي مرحلة الخروج "تموت" و"تندثر" قيم اللاهوت التقليدي، ويتحول الوجود الإنساني إلى محور وجوهر كل شيء بالنسبة للفكر من اجل الارتقاء لاحقا إلى الطبيعة والكون بمعايير الرؤية العلمية. بمعنى الخروج من ميتافيزيقا الفكرة الدينية إلى إشكاليات الميتافيزيقيا الكونية ولكن بمعايير التجارب العلمية والعملية الإنسانية الخالصة، كما تتحول على سبيل المثال قضايا الحياة والموت الجوهرية للوجود البشري إلى قضايا المعنى. الأمر الذي يؤدي إلى انتقال الوعي الفلسفي من حيث طاقته التاريخية صوب العلوم التطبيقية. وهذه فلسفة جديدة أو أنها تحتوي على مقدمات "مذاهب وتيارات" متجددة على الدوام.

وضمن هذا السياق أيضا يمكن النظر إلى تحديده العام عن أن الحضارة الأوربية هي حضارة طردية وأن الإسلامية نقيض لها بوصفها حضارة مركزية، فانه تحديد مفتعل، لا علاقة له بالواقع والتاريخ وحقيقة الثقافة ومرجعيات "الحضارة الغربية" والإسلامية. فقد عرفت القارة الأوربية حضارات مختلفة في العالم القديم، وبالأخص اليونانية والرومانية. وكلاهما ليست "أوربيتان" أو "غربيتان". ولكل منهما مركزيته الخاصة ومرجعياته الفلسفية والعقائدية الكبرى. وإذا كان بالإمكان الحديث عن "حضارة أوربية" موحدة نسبيا فهي "الحضارة النصرانية

القروسطية"، وكذلك الحضارة الأوربية الحديثة، التي أخذت ملامحها بالتبلور منذ القرن الثامن عشر- التاسع عشر وحتى الآن، بأثر الانقلاب البنيوي الهائل الذي رافق انتقال الوعي الثقافي الأوربي من المرحلة الدينية اللاهوتية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية. من هنا تباين واختلاف فاعلية "مركزيتها الثقافية" ومن ثم مركزيتها الحضارية. إذ لا معنى للحديث عن طابع طردي جوهري في الحضارة الأوربية والتمسك بفكرة "المركزية الأوربية". فالأخيرة هي الذروة الضرورية لكل تطور ثقافي وحضاري كبير. ومن ثم لا معنى للحديث عن خصوصية إسلامية في الحضارة يجري إرجاعها إلى "مركزية" ما. وذلك لأن كل حضارة هي مركزية بالضرورة، بمعنى أنها تدور حول نفسها وحول مرجعياتها التاريخية الثقافية الكبرى.

إن عدم إدراك هذه الفكرة المنهجية يؤدي بالضرورة إلى أحكام تاريخية وسياسية لا يمكنها العمل على بلورة وعي ذاتي سليم فيما يتعلق بالحاضر والمستقبل. إضافة إلى ما فيها من مضيعة للجهود والوقت. ومن الممكن أن يشكل اهتمامه الكبير بتصنيع "علم الاستغراب" احد الأمثلة النموذجية بهذا الصدد. وذلك لأن محاولة تأسيس علم يواجه الاستشراق والرؤية الأوربية الغربية ككل انطلاقا من فكرة المواجهة والتحدي لا يمكنها النجاح. فالاستشراق الأوربي هو جزء من تطور تلقائي لفهم الشرق بمعايير المركزية الأوربية وثقافتها، تماما كما فعلت الثقافة العربية الإسلامية في التعامل مع ثقافات "الشرق" و"الغرب" في أوج ارتقائها الثقافي والحضاري. وبالتالي، فإن "علم الاستغراب" لكي يكون علما بالمعنى الدقيق أو حتى أن يكون "استشراقا معاكسا"، يستلزم في بادئ الأمر أن يكون للشرق مركزيته الثقافية، أو مركزياته الثقافية. وإلا فإن "الاستغراب" هو مجرد رد فعل وليس فهما. أما البحث عن جذور خاصة به في التراث العربي الإسلامي القديم من خلال تتبع العلاقة بالتراث اليوناني، انطلاقا من أن اليونان جزء من الغرب جغرافيا وتاريخيا وحضاريا، فهو استنتاج لا علاقة له من حيث الجوهر بالجغرافيا والتاريخ والحضارة. بل يمكن قول العكس. إن أوربة اليونان والتراث الإغريقي هو جزء من المركزية الأوربية الحديثة، وما قبل ذلك، في كل مجرى القروسطية الأوربية، فقد كانت علوم الإغريق هي علوم

"الوثنية". إضافة لذلك أن "علم الاستغراب" يخلط بين مواجهة الاستشراق والمركزية الأوربية. بينما هما يمثلان علاقة الكل بالجزء. والمركزية الأوربية هي نتاج التطور الأوربي وذروته في ميدان وعيها الذاتي وتمثيلا لمرحلة الانتقال من الوعي الديني إلى الوعي السياسي الاقتصادي. بعبارة أخرى، إن القيمة النظرية والعلمية والمنهجية والعملية والثقافية "للاستغراب" تكمن في روحه النقدي ومحاولة النظر إلى النفس بمعايير التجارب الذاتية. وهذه فضيلة كبرى. لكنها ينبغي أن تجري ضمن سياق تناول إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للصيرورة والكينونة العربية أولا وقبل كل شيء، وبل وفي كل شيء. أما ما قام به حسن حنفي في كتابه فهو مجرد استعراض عادي مدرسي مبسط لتطور الفكر الأوربي. بعبارة أخرى، انه مجرد استعراض عادي وسهل لما هو متداول في الكتب المدرسية. ولا يرتقي إلى معنى "الاستغراب" بوصفه علما محاذيا أو موازيا للاستشراق. إذ للأخير قيمة علمية هائلة، رغم كل المآخذ عليه. أما الأبعاد الثقافية فيه فهي أبعاد الصيرورة التاريخية للكينونة الأوربية ووعيها الذاتي.

وينسحب ضعف الإدراك الحقيقي لماهية الحضارة وقوانين تطورها على موقفه من البديل الحضاري الإسلامي. فالقول على سبيل المثال، بإمكانية بلورة "حضارة إسلامية بديلة" في العالم المعاصر من خلال إعادة النظر بعلم أصول الدين، لا يعني في نهاية المطاف سوى إرجاع التاريخ والفكر صوب مرحلة تاريخية ثقافية ينبغي تجاوزها. فالحضارة الدينية (الإسلامية) هي صيغة خاصة تاريخية وثقافة مناسبة لمرحلة الانتقال من الوعي الإثني الثقافي إلى الوعي الديني الثقافي. وقد استطاعت أن تصنع في مجراها التاريخ آنذاك، إحدى أعمق وأوسع المركزيات الثقافية في التاريخ الإنساني وحضارة تناسبها. وبالتالي، فإن البدائل الممكنة هنا تقوم في تأسيس مرجعيات ثقافية كبرى، أو ما ادعوه بالمرجعيات المتسامية القادرة على إعادة توحيد الفرد، والجماعة، والمجتمع، والأمة، والدولة بمعايير المستقبل واحتمالاته العقلانية عبر نقله إلى مرحلة الوعي السياسي الاقتصادي. ومن ثم تذليل كل بقايا اللاهوت ومدارسه وفلسفاته وأنماط تفكيره وعقائده. لا أن يجري تخيلها بمعايير الرغبات، مثل القول، بأنه "إذا كان للوعي الأوربي الريادة في القرون الخمسة الماضية، فقد تكون لنا الريادة في القرون

القادمة. وكما بدأت الحضارة قديما في الشرق ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوربا، فقد تعود في عصرنا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق". إن هذه الصيغة وأمثالها العديدة المتناثرة في كتابات حسن حنفي لا تخلو من طرافة وأمل إنساني ورغبات مقبولة ومعقولة، لكنها غير مؤسسة بمعايير الرؤية النقدية الفعلية. أما محاولة بناءها استنادا إلى قوى الحاضر وتوحيدها من الإخوان المسلمين بوصفهم إخوة في الله، ومن الماركسيين بوصفهم إخوة في الوطن، ومن الناصريين بوصفهم إخوة في الثورة، ومن الليبراليين بوصفهم إخوة في الحرية، فهي مجرد أضغاث أحلام لا علاقة لها بالواقع والحاضر والمستقبل. كما لا يمكن إنقاذها بتوحيد تراث الإصلاحية الإسلامية القديمة (فلسفة ابن رشد، وكلام المعتزلة، وتاريخ ابن خلدون، وفقه ابن تيمية)، وتراث الإصلاحية الإسلامية المعاصرة (محمد عبده والكواكبي وإقبال وشريعتي والسنوسية وثورة عمر المختار والمهدية وعبد الحميد بن باديس وسيد قطب)، فهي مجرد خلطة غريبة لا علاقة لها بما يمكن دعوته بتاريخ المستقبل.

إن هذه الخلطة عاجزة عن أن "تمثل تحديا للحضارة الغربية وبديلا عنها". فهي مجرد صيغة أيديولوجية. وذلك لأن البدائل الحقيقية هي ذاتية وتلقائية. وبالتالي فإنها بديلة ضمن سياقها بوصفها نفيا منظوميا لما فيها.

إن الفكرة الحضارية لا تستقي مقومات وجودها، بوصفها حركة تلقائية، من تأمل مسار الرؤية الفلسفية للحضارة الإسلامية وتاريخها الفعلي، ولا من تأمل الحالة التاريخية الفعلية والاحتمال المستقبلي للبدائل في العالم العربي. بعبارة أخرى، ان آراء ومواقف حسن حنفي، كما هو الحال في فكرته السياسية، محكومة بعقائد يجري تأويلها، وليست نتاج تجارب حرة ضمن سياق الانتقال من الوعي الديني السياسي إلى الوعي السياسي الاقتصادي.



الخاتمة

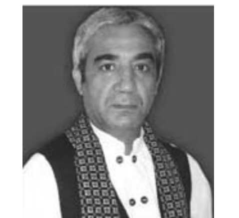
للحضارة الإسلامية أثرها الوجودي في الكينونة الثقافية للعالم العربي والإسلامي. وسوف تبقى مأثرها التاريخية أحد المصادر الجوهري في البحث عن البدائل الفعلية للتطور التاريخي للعالم العربي. بمعنى قيمتها وأهميتها وفاعليتها في تمتين وعي الذات التاريخي والثقافي والقومي، بل ومّده بالطاقة الثقافية العقلية والوجدانية. وهنا تكمن حدود وظيفتها التاريخية المعاصرة.

فالحضارة الإسلامية من حيث مفاصلها وعناصرها وشخصياتها ومنظوماتها في مختلف الميادين بما في ذلك تأسيس وتفعيل مرجعياتها الثقافية الكبرى أو منظومات مبادئها المتسامية هي النتيجة المترتبة على تجربتها التاريخية في المرحلة الدينية السياسية. بينما يفترض قانون التطور التاريخي تذليل وتجاوز مرجعيات الماضي وأصولها الفكرية بأنماط أخرى تستجيب للمرحلة الجديدة في التطور التاريخي الثقافي المعاصر.

اضافة لذلك، إن ما يميز المرحلة المعاصرة الحديثة في التطور التاريخي العالمي هو اضمحلال وتلاشي الفكرة الحضارية نفسها. بمعنى، أن العالم المعاصر لا يمكنه بناء "حضارة خاصة". إن الشيء الوحيد الذي يمكن للعقل المعاصر تأمله والتخطيط له محكوم بمنطق البدائل العلمية والتكنولوجية. وبالتالي، فإن "العقل الثقافي" للأمم الحديثة التي ولدت من رحم أو أرحام الحضارات الكونية السابقة، بما في ذلك الإسلامية، يستلزم التخطيط الذاتي بالنسبة لرؤية الامكانيات الواقعية الذاتية والعمل من خلالها وعبرها لتجاوز المرحلة الدينية السياسية الى المرحلة السياسية الاقتصادية. وفي هذه العملية تضمحل فكرة البديل الحضاري وتتحول إلى فكرة الصيرورة الثقافية الحديثة والمستقبلية.

لقد تلاشت فكرة الحضارة وبدائلها، ولم يبق منها غير زمن الأسلاف الذي يمكن دمجه وتذويبه في التاريخ المستقبلي. وذلك لأن الحضارة تنتهي بانتهاء المرحلة الدينية السياسية. ومن ثم لا يمكن نشوء حضارات جديدة بالمعنى السابق والتقليدي للكلمة. فعندما نتأمل التاريخ الفعلي لنشوء وتطور الحضارات القديمة، فإننا نقف أمام حقيقة تقول، بأن هناك مرحلتان في التاريخ البشري يمكن ان تنشأ فيهما الحضارة وهي المرحلة الثقافية الدينية والمرحلة الدينية السياسية. ففي الاولى تهمين فكرة التنوع المحكوم بالمركز السياسي والثقافي، بينما تهيمن في الثانية فكرة المركز الجامع والمانع لغيره في كل شيء. اما المرحلة السياسية الاقتصادية فأنها تفكك مرجعيات الانعزال والإبداع المنفرد. وبالتالي انتقال التاريخ من المرحلة الطبيعية إلى الماوراطبيعية. وهنا يبدأ ما أدعوه بتاريخ الاحتمال العقلاني للبدائل. وهي متنوعة وهائلة، لكنها محكومة بالوحدة النشطة والتأثير المتبادل بين ما اسميه بقانون التاريخ ومنطق الثقافة القومية.





ميثم الجنابي

(بروفيسور في العلوم الفلسفية)

الكتب المنشورة (الإشارة هنا للطبعة الأولى فقط)

1. التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية. دار الأهالي، دمشق، 1990.
2. علم الملل والنحل. ثقافة التقييم والأحكام. دار عيبال، دمشق. 1994.
3. الإمام علي بن أبي طلب- القوة والمثال. دار المدى، دمشق - بيروت. 1995.
4. التالف اللاهوتي الفلسفي الصوفي (أربعة أجزاء)، دار المدى، دمشق - بيروت 1998.
5. "الإسلام السياسي" في روسيا،مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1999.
6. الغزالي. دار ادوين ميلين بريس، نيويورك، 2000 (بالروسية)
7. الإسلام السياسي في جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2001
8. روسيا - نهاية الثورة؟، دار المدى، دمشق، 2001.
9. حكمة الروح الصوفي (جزءان)، دار المدى،دمشق، 2001.
10. اليهودية الصهيونية في روسيا وآفاق الصراع العربي اليهودي، دار العلم، دمشق، 2003
11. الإسلام في أور آسيا، دار المدى، دمشق، 2003
12. العراق ومعاصرة المستقبل، دار المدى، دمشق، 2004
13. اليهودية الصهيونية وحقيقة البروتوكولات، دار الحصاد، دمشق، 2005
14. العراق ورهان المستقبل، دار المدى،دمشق، 2006.
15. الحضارة الإسلامية - روح الاعتدال واليقين (ج1)، دمشق، 2006
16. جنون الإرهاب المقدس، بغداد 2006.
17. المختار الثقفي - فروسية التوبة والثأر، دار ميزوبوتاميا، بغداد 2007.
18. أشجان وأوزان الهوية العراقية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2007،
19. فلسفة الثقافة البديلة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2007،
20. العراق والمستقبل - زمن الانحطاط وتاريخ البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2008.
21. هادي العلوي-المثقف المتمرد، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2009.
22. حوار البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2010
23. التوتاليتارية العراقية- تشريح الظاهرة الصدامية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2010
24. فلسفة المستقبل العراقي، دار الكتاب الجامعي، العين- الإمارات العربية المتحدة، 2010.

25. الفلسفة واللاهوت عند الغزالي،دار المرجاني، موسكو، 2010، (بالروسية)
26. فلسفة الهوية الوطنية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2012
27. الحركة الصدرية ولغز المستقبل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2012
28. ثورة "الربيع العربي" (فلسفة الزمن والتاريخ في الثورة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2013
29. فلسفة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار صدره، موسكو، 2014 (بالروسية)
30. الإسلام: حضارة وثقافة وسياسة، دار صدره، موسكو 2015، (بالروسية)
31. المركزية الإسلامية الحديثة - الظاهرة الإسلامية. كيولن، ألمانيا 2016، (بالروسية)
32. فلسفة البدائل الثقافية (البحث عن مرجعية الفكرة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2018
33. الفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2018
34. العقلانية واللاعقلانية في الفكر العربي الحديث، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2018
35. الفكرة الإسلامية المعاصرة وآفاقها، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2018
36. فلسفة الفكرة القومية العربية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2018.
37. التآلف اللاهوتي الفلسفي الصوفي عند الغزالي، مطبعة الجامعة الروسية، موسكو، 2018 (بالروسية)
38. تأملات حول الحضارة الاسلامية، دار العارف، بيروت
39. الزمن والتاريخ (نقد الراديكالية والاوهام "المقدسة.)، دار العارف، بيروت
40. محمد - رسول الارادة، دار العارف، بيروت.